This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

~~250 b 25~~

Vet. Ger. III B. 576

Leibnitz'

Monadologie.

Deutsch

mit einer Abhandlung über

Leibnitz' und Herbart's Theorieen

des

wirklichen Geschehens,

von

Dr. Robert Zimmermann.

Wien.
Braumüller und Seidel.
1847.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
4 - FEB. 1936
OF OXFORD

Gedruckt bei J. P. Sollinger.

Sr. Excellenz

dem hochgeborenen Herrn

Hieronymus Grafen von Lützow

Dreylützow und Seedorf

Vicepräsidenten des k. k. General-Rechnungs-Directoriums, Commandeur des österr. kaiserl. königl. Leopold-Ordens (S. C. E. K.), k. k. wirkl. Geh. Rath und Kämmerer, Protectors-Stellvertreter bei der wechselseitigen Capitalien- und Renten-Versicherungsanstalt in Wien, stiftenden Mitglied der Gesellschaft des Vereines zur Ermunterung des Gewerbsgeistes, wirklichen Mitglied der Gesellschaft des vaterländischen Museums in Böhmen, Ehrenmitglied des pomologischen und des Schafzüchtervereins, Mitglied des Vereins zur Beförderung der Tonkunst und des nied. österr. Gewerbvereins, Herrn der Herrschaft Lochowic in Böhmen ꝛc. ꝛc. ꝛc.,

ehrfurchtsvoll zugeeignet

vom Verfasser.

Noch vor ganz kurzer Zeit dachte man, wenn von deutscher Philosophie die Rede war, beinahe ausschließlich an Kant und seine Nachfolger, mit welchen das Licht in der Finsterniß aufgegangen sei. Was vor ihm auf diesem Felde geschehen, ignorirte man entweder ganz, oder man glaubte es mit dem Namen Wolffianismus und Dogmatismus hinlänglich abgefertigt zu haben. Selbst Leibnitz, dem es Manche nicht verzeihen konnten, daß er französisch geschrieben, war zu großem Theile Tradition. Seine Monaden waren populär, seine Theodicée nannte man hie und da; von seinem bedeutenden Einfluß auf die Folge- und Neuzeit war wenig die Rede. Kant galt allgemein für die Pforte deutscher Weltweisheit. Allein selbst dieser lief zuletzt Gefahr, über seinen Enkeln in den Winkel gestellt zu werden, und genoß, obgleich man ihm noch immer die Ehre anthat, ihn als Pförtner des philosophischen Hörsaales zu betrachten, kaum ein kärgliches Gnadenbrot.

Dies hat sich im letzten Decennium mit Einemmale geändert. Eine plötzliche bibliographische Thätigkeit ist über die Literatur gerathen; der Deutsche sammelt von allen Seiten die Schätze, die er sonst bisweilen sorglos unbeachtet gelassen, mannigfache Editionen vergriffener Meisterwerke aller Art und jeder Zeit werden veranstaltet, und, den ungünstigsten Fall angenommen, haben diesem literar-historischen Treiben auch die beiseitegelegten Schriften der vorkantischen Periode die Aufmerksamkeit zu danken, die man von Neuem ihnen zugewendet. Leibnitz' philosophische Werke erschienen zum ersten Mal vollständig gesammelt von Erdmann; Guhrauer schrieb dessen Biographie und gab seine deutschen Schriften heraus; eine Auswahl seiner historischen Manuscripte ist auf dem Wege. Sogar Wolff, der lang verunglimpfte, gescholtene, der ehrliche Wolff par excellence gelangte wieder zu Ehren; wenigstens gab Wuttke dessen interessante Selbstbiographie heraus und verspricht eine ausgewählte Gesammtausgabe seiner zahllosen Schriften. Die Scholastiker werden aufgesucht, gesichtet, und Männer der äußersten Linken wie Feuerbach halten Leibnitz und Bayle der ausführlichen Würdigung und Besprechung werth. Auch die mehrfachen Gesammtausgaben von Kant, die nun

vollendete von J. G. Fichte, die Auerbach'sche Ueberſetzung Spinoza's, die Ausgaben Mendelsſohns gehören hieher.

Es iſt möglich, daß hieran das reinhiſtoriſche Intereſſe, das Agens unſerer Zeit, das nicht immer nach dem Werthe, ſondern nach dem Namen wählt, bisher den größten Antheil hat, es wäre ſonſt kaum zu begreifen, wie man ſo plötzlich ſollte zur Erkenntniß gekommen ſein, nachdem man das Alte ſo oft geſchmäht, verachtet, an den Pranger geſtellt hatte; aber daß es das hiſtoriſche Intereſſe allein geweſen ſein ſollte, iſt doch unwahrſcheinlich. Auch innere Gründe, in der Natur der Sache ſelbſt gelegene, müſſen mitgewirkt haben, und wenn nichts Anderes, ſo verräth die Rückkehr zu den alten verlaſſenen Wohnſitzen wenigſtens, daß den Heimkehrenden in den prunkenden Luftſchlöſſern der Speculation, mit welchen ſie ſich ſo viel gewußt, nicht heimiſch geworden ſei. Nachdem ſie lang im ſüßen Wahne gelebt, endlich den Stein der Weiſen gefunden zu haben, ſtiegen auch daran Zweifel auf, und in dem ſo entſtandenen Schwanken und Suchen nach Wahrheit greifen ſie endlich auch nach den verrußten Repoſitorien, die ſie ſo oft in die Rumpelkammer verwieſen zu haben ſich gerühmt hatten.

Noch vor einem Jahrzehend gab es eine Schule in Deutſchland, welche ſich mit ſtolzem Selbſtvertrauen die herrſchende nannte; im gegenwärtigen Augenblick iſt dieſe Schule zerſtreut, und von Gegnern überflügelt, deren Anſichten ſie für längſt überwunden erklärt hatte. Es gibt keine herrſchende Schule mehr. Monadiſten, Moniſten und Dualiſten ſtehen ſich ſtreitend gegenüber, faſt eben ſo, wie vor anderthalb Jahrhunderten Leibnitz, Spinoza und Descartes. Der Idealismus und die Identitätsſpeculation ſcheinen ihre Rolle ausgeſpielt, das Denken beſonnener, ruhiger, praktiſcher geworden, ſcheint Luſt zu haben, zum Realismus zurückzukehren, um wenigſtens einen ſichern Boden unter den Füßen zu fühlen. Eine **révolution conciliatrice** prophezeit Willm in Straßburg in ſeiner Preisſchrift: „**De la philosophie allemande, qu'il est impossible de caractériser tant que Mr. de Schelling n'aura pas achevé l'oeuvre du système definitif, qu'il a promis à l'Europe.**" Der bisherige Erfolg desſelben ſcheint nicht zu verrathen, daß es das künftige Schiboleth ausmachen werde. Jene Revolution erwartet der Franzoſe von dem Realismus Herbart's, der auch ſeinerſeits zum Beweiſe dienen kann, wie ſich ähnliche Ruhepunkte im Laufe des philoſophiſchen Gedankenganges wiederholen.

Gegenwärtig hat der philosophische Kreislauf sein Ziel erreicht, er ist in seinen Anfang zurückgekehrt; das wäre eine traurige Erfahrung, wenn es sich buchstäblich so verhielte. Allein auch wenn dem so wäre, und der menschliche Geist wäre auf einem seit siebzig Jahren mit dem angestrengtesten Eifer verfolgten Wege am Ende nur zu der Ueberzeugung gelangt, einen Irrweg eingeschlagen zu haben, ohne darum den Muth zu verlieren, unverdrossen und der erlangten Uebung froh, einen neuen vom Anfang zu beginnen: so wäre dieser kraftvolle Vorsatz um so viele Aufopferung nicht zu theuer erkauft.

Selbst wenn die besondere Veranlassung des im Jahre 1846 gefeierten, und auch in Wien durch die Stiftung der Akademie der Wissenschaften, eines Lieblingsgedankens des großen Mannes, verherrlichten zweihundertjährigen Geburtsfestes Leibnitz', nicht hinzukäme, so dürfte dennoch in einem Zeitpunkte der Art ein Versuch, durch Herausgabe eines seiner wichtigsten Schriftchen ein Schärflein zum Verständniß alter und neuer Richtungen beizutragen, um seiner selbst willen Nachsicht und Entschuldigung verdienen. Niemand ist dazu besser geeignet, als jeden dieser allumfassende Denker, welcher den sich anfeindenden Parteien des Idealismus und Realismus gleich nahe steht, in dem sich die Keime aller seiner Nachfolger und die Spuren aller seiner Vorgänger finden. Während seine angebornen Ideen und sein Hauptsatz: **nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus**, sich in Kant zum Kategorienschema ausbildeten, erschien Fichte's streng teleologische Weltordnung als eine natürliche Tochter der Leibnitz'schen Monade, darin sich das Universum spiegelt, und gerade so und nicht anders spiegeln muß, soll der höchste Zweck des Menschen, den der Idealismus in die Selbstständigkeit, Leibnitz aber in die Beförderung des allgemeinen Wohles setzte, erreicht werden. Bei Herbart endlich taucht das ganze Monadensystem mit seiner indifferenten Vielheit und wechsellosen Starrheit wieder auf, an der Stelle des bildlichen Spiegelns sich blos eines anderen Hilfsmittels, der zufälligen Ansichten bedienend. Daß sich von der Identitätsphilosophie wenig bei Leibnitz findet, ist leicht begreiflich; denn er, dem die Mystiker ein Gräuel waren, war auch der Alleinheitslehre so abhold, daß er Spinoza's Werke noch in späteren Jahren als absurdité bezeichnete. Trotzdem hat sich Feuerbach bemüht, auch in ihm die Embryonen des künftigen Pantheismus und Synkre-

tismus nachzuweiſen; ob mit Recht, davon kann ſich Jeder überzeugen, dem auch nur flüchtig die Hauptumriſſe ſeines großartigen Baues bekannt ſind.

Keines ſeiner Werke bietet dazu eine beſſere Gelegenheit, als das nachſtehende, deſſen Ueberſetzung, ſeit 126 Jahren wieder die erſte *), dem Publicum geboten wird. Während er in den meiſten ſeiner anderen Schriften einen beſtimmten Gegner oder eine beſondere Richtung vor Augen hat, gegen die er ankämpft oder ſich vertheidigt, wodurch ſelbſt ſeine Hauptwerke, die **Theodicée** und die **nouveaux essais**, nicht weniger als die zahlreichen Flugſchriften einen polemiſchen Anſtrich und ein perſönliches Gepräge erhalten, das dem allſeitigen Geſichtspunkte und allgemeineren Verſtändniſſe des Gegenſtandes häufig nachtheilig werden kann, gibt er in dieſer trefflichen Abhandlung einen vollſtändigen Ueberblick ſeines geſammten Syſtemes, läßt ganz allein die Sache ſelbſt reden, unbekümmert um fremde Meinung und Anſicht, und entwickelt ſo den großartigen Prachtbau ſeiner Weltanſicht, an dem zwar das unbefangene Auge manche Riſſe und Spalten entdeckt, deſſen Fundamente aber ewig bleiben werden, und der in ſeiner genialen Unvollendung dem Torſo gleicht, den kein Bildhauer zu ergänzen wagte. Was er ſonſt häufig nur aphoriſtiſch hinwarf mitten unter fremde, beſtrittene und geduldete Ideen, oder als geiſtreiche Axiome aufſtellte, ſeine tiefſten zerſtreuten Gedanken und ſcharfſinnigſten Combinationen, das ſammelte er hier wie in einem Brennpunkte, in dem, am Ende eines der Wiſſenſchaft und der Welt wie kein anderes gewidmeten Lebens, alle Strahlen ſeines Geiſtes und Wiſſens zuſammenfloſſen. Er ſelbſt äußert ſich über das Verhältniß dieſer ſeiner Schrift zu ſeinen übrigen auf ähnliche Weiſe in einem Briefe an ſeinen Freund Remond de Montmort **) mit welchem er die Zuſendung des

*) So war es, als dieſe Worte geſchrieben wurden. Gerade als dieſe Schrift in die Druckerei abging, kamen dem Verfaſſer die Gelegenheitsſchriften zur 200jährigen Geburtsfeier Leibnitz' in die Hände. Unter ihnen fand ſich in Schilling's „Leibnitz als Denker" die Ueberſetzung der Monadologie nach Erdmann's Ausgabe. Da der Herr Verfaſſer indeß ſich nicht auf die Vergleichungen der verſchiedenen Ausgaben einläßt, ſo dünkte uns die nachſtehende Ueberſetzung noch immer nicht überflüſſig.

**) Den Jüngeren. Es gab zwei Brüder dieſes Namens, die beide mit Leibnitz im Briefwechſel ſtanden. Der ältere, Pierre, war ein ausgezeichneter

Manuſcripts an denſelben begleitete: „J'ai espéré, que ce petit écrit contribuerait à mieux faire entendre mes méditations en y joignant ce, que j'ai mis dans les journaux de Leipsic, de Paris et de Hollande. Dans ceux de Leipsic je m'accomode assez au langage de l'école, dans les autres je m'accomode davantage au stile des Cartésiens, et dans cette dernière pièce j'ai tâché de m'exprimer d'une manière, qui puisse être entendue de ceux, qui ne sont pas encore trop accoûtumés au stile des uns ou des autres.“

Unbefangen von Vorurtheilen, frei von Syſtemiſirungsſucht und unwiſſenſchaftlicher Pedanterei, will er von Unbefangenen geleſen und hofft von ſolchen verſtanden zu werden. Nicht die Wahrheit einer gewiſſen Schule, die Wahrheit ſelbſt wollte er lehren und vertheidigen, und wie er für ſeine eigene Perſon keiner Schule angehörte, hat er auch keine hinterlaſſen. Dafür iſt er auch nicht der einzige redliche Wahrheitsforſcher geblieben, der noch bis auf die neueſte Zeit von der vornehmen Abgeſchloſſenheit der Männer von Fach und Kaſte an den ſchlichten, befangenheitsloſen Sinn des einfachen Gebildeten appelliren muß, um die Gerechtigkeit zu finden, die von den literariſchen Sternkammern ihm vorenthalten wurde. Unwiſſenſchaftlichkeit und falſche Popularitätsſucht wird das Beſtreben geſcholten, auch ſolche Wahrheiten, die man noch nicht ſtreng bewieſen in ein Syſtem einzureihen vermocht, auf das philoſophiſche Gebiet zu ziehen. Lieber ſoll man engherzig und eitel genug ſein, nicht einzugeſtehen, es gebe noch gar Manches, deſſen Grund wir nicht erkennen, deſſen Wahrheit aber gleichwohl evident, und deſſen Kenntniß nutzbringend für uns iſt. Wir ſind überzeugt, daß es für jede Wahrheit, ſobald ſie dies wirklich iſt, ſie ſtehe noch ſo ſcheinbar iſolirt und unvereinbar mit anderen da, einen Platz in der Wiſſenſchaft gibt, an welchen ſie eingereiht und ihre Verbindung hergeſtellt zu werden verdient, auch wenn dieſer noch von Nie-

Mathematiker und lebte von 1678 bis 1719 zuerſt als Canonicus, dann als Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften. Von 11 Briefen, die Dutens unter dem Namen der Montmort's aufführt, iſt nach Guhrauer's Anſicht nur die lettre VIII. Opp. o. ed. Dut. V. p. 29 an ihn gerichtet, die übrigen an ſeinen Bruder. Dieſer war Secretär des Herzog-Regenten von Orleans und ein eifriger Freund der Philoſophie. Leibnitz ſchätzte ihn ſehr hoch.

manden erkannt wird, weil es unmöglich ist, daß eine Wahrheit jemals der anderen widerspreche. Ein übereilter Schluß aber dünkt es uns, aus dem bisherigen Mißlingen, irgend einen Satz auf directem Wege aus einem anderen abzuleiten, kurzweg die Unvereinbarkeit desselben mit den Uebrigen zu folgern, und einen von beiden für irrig zu erklären.

Leider begegnete dieser Fall auch Leibnitz, und dies mag zum Beweise dienen, wie verlockend die Versuchung sei. Sein Lieblingskind, die prästabilirte Harmonie — man könnte sie mit einem kostbar ausgemauerten Marmorteiche vergleichen, den ein König erbaute, um einen Gießbach aufzufangen, über den er mit dem Zehntheil der Kosten keine Brücke zu schlagen wußte — die prästabilirte Harmonie bleibt ein immerwährendes Denkmal des Fehlschlusses: es gebe keine äußere Wirksamkeit, kein thätiges Leben und Schaffen in dieser Welt einfacher Monaden, weil ein solches aus den vorausgesetzten Principien direct abzuleiten nicht möglich war. Diesen letzteren zu Gefallen widersprach er lieber der eigenen Ueberzeugung und machte die augenscheinlichste Thatsache der Erfahrung zum Irrthum, blos weil er keine aprioriſche Deduction derselben zu geben im Stande war. Um seinem eingebildeten Grundsatze treu zu bleiben, verbannte er sogar die in seinem eigenen Systeme liegenden Antriebe hiezu, die ihn bei einer glücklichen Wendung seines Gedankenganges auf einen, der Wahrheit wenigstens sehr nahe zu liegen scheinenden Weg gebracht haben müßten. Was ihm nicht gelungen war, gelang späteren monadistischen Denkern nicht in höherem Grade. Wie und mit welchem Erfolge sie es versuchten, haben wir bei der Wichtigkeit des Gegenstandes in einer eigenen, am Schlusse hinzugefügten Abhandlung darzustellen uns erlaubt. Wir glaubten, es dabei als einen Act der Pietät gegen den großen Denker ansehen zu dürfen, auf die in seinen eigenen Gedanken liegenden Keime hinzudeuten, welche bei längerem Verweilen und sorgfältigerer Beachtung eine Verstand und Herz mehr befriedigende Lösung anzubahnen versprechen. Inwiefern es uns gelungen ist, dieselben anschaulich zu machen, müssen wir der Prüfung Anderer überlassen.

Nach dieser kurzen Rechtfertigung des Unternehmens erübrigt uns noch die nöthigen literar-historischen Notizen über die nachstehende Schrift, wie wir sie Guhrauer's und Erdmann's gründlichen Forschungen verdanken, hinzuzufügen. Leibnitz verfaßte das Original der Monadologie in französischer Sprache, wie der oben angeführte Brief uns lehrt,

während seines Aufenthaltes in Wien in den Jahren 1713 und 1714 zunächst für den Gebrauch und auf Veranlassung des großen Eugen. Der Brief ist von Wien datirt am 26. August 1714. Er sagt darin: **Maintenant je vous envoie un petit discours, que j'ai fait ici pour le prince Eugène de Savoie sur ma philosophie.** Des Prinzen Interesse an Wissenschaft und Kunst, die er nicht blos aus Liebhaberei, sondern aus wahrer Liebe pflegte, ist bekannt und seine noch vorhandene Bücherssammlung in der k. k. Hofbibliothek zu Wien, wie seine reichen Kunstschätze geben genügendes Zeugniß davon. Neben mathematischen und Kriegswissenschaften liebte er die Philosophie und er konnte, sagt Guhrauer, wie Alexander sich glücklich schätzen, daß zu seiner Zeit ein Aristoteles gelebt habe. Er verschloß, fährt Leibnitz' Biograph fort, die philosophische Schrift, die Leibnitz für ihn aufgesetzt hatte, wie eine seiner größten Kostbarkeiten und war zu eifersüchtig darauf, sie auch nur zu zeigen. Demungeachtet ist die Schrift verloren gegangen, und unter den prachtvollen rothen und blauen Maroquinbänden des Prinzen, die einen abgesonderten Theil der kaiserl. Hofbibliothek zu Wien ausmachen, findet sich keine Spur mehr von dem schlichten Manuscripte des deutschen Gelehrten. Ja nicht blos die dem Prinzen geschenkte Abschrift, sondern das Original der Abhandlung selbst schien bis auf die neueste Zeit, wo es Erdmann wieder auffand, von dem Erdboden verschwunden.

Oeffentlich erschien die Schrift zuerst vier Jahre nach Leibnitz' Tode in deutscher Sprache unter dem Titel: „Des Herrn Gottfried Wilhelm von Leibnitz Lehrsätze über die Monadologie; ingleichen von Gott und seinen Eigenschaften, seiner Existenz und der Seele des Menschen. Aus dem Französischen von H. Köhler. Jena (nach Anderen: Frankfurt am Main) 1720." Derselbe Köhler gab in demselben Jahre auch Leibnitz' Streitschriften mit Clarke in deutscher Uebersetzung heraus. Jene Ausgabe, die sehr selten geworden zu sein scheint, ist mir nicht zu Gesichte gekommen. Christian Wolff bevorwortete sie und 1740 erschien eine neue Auflage von derselben durch Huth. In welchem Verhältnisse sie zu der Handschrift Leibnitz' selbst stand, ist mir nicht bekannt. Wenn es aber wahr ist, was Erdmann, der sie gesehen hat, behauptet, daß die lateinische Uebersetzung in den **atisc eruditorum** nur eine Version der deutschen Uebersetzung sei, so müssen schon in ihr hie und da Abweichungen stattgefunden haben. Diese lateinische Uebersetzung erschien unter dem Namen: **G. G. Leibnitzii prin-**

cipia philosophiae in gratiam principis Eugenii conscripta in den actis eruditorum Lipsiensium, Suppl. tom. VII. 1721 sect. XI. p. 500—514. Sie ist die bekannteste. Völlig gleich mit ihr lauten die Abdrücke bei: M. G. Hansch: Principia philosophiae Leibnitzii geometrico modo demonstrata. Francofurthi. Monath 1728, und Lud. Dutens: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii in Leibnitzii Opera omnia. Genevae de Fournes. 1768. tom. II. pag. 20—31. Nachdem der Urtext auf der k. Bibliothek zu Hannover unter Fascikeln alter Schriften wieder entdeckt, und auf diese Weise vor fernerer Verwechslung mit einem zuerst 1718 publicirten, stellenweise gleichlautenden Schriftchen: Principes de la nature et de la grâce gesichert worden, nahm ihn Erdmann zuerst in seine Ausgabe: Leibnitzii opera omnia philosophica (Berolini, Eichler, 1840) tom. II. Seite 704—712 unter dem ursprünglichen Titel: la Monadologie, wieder auf. Diesen Text haben wir unserer Uebersetzung zu Grunde gelegt. Die mehr oder minder wichtigen Abweichungen, die sich zwischen ihm und den lateinischen Ausgaben finden, sind unter demselben getreulich angegeben. Woher diese rühren, ist zweifelhaft. Möglich, daß es verschiedene Handschriften von Leibnitz selbst gab, nach deren einer die deutsche Uebersetzung, die Mutter aller übrigen, gefertigt worden. Keinesfalls sind die Varianten bedeutend und bestehen meist in geringfügigen Zusätzen. Der wichtigste ist jener §. 33 über die zufälligen Wahrheiten. Von größerem Interesse, besonders für die Geschichte der Philosophie, sind die Parallelstellen aus der Theodicée, die Leibnitz mit eigener Hand am Rande des Originals bemerkt hat. Doch nahm der Uebersetzer Anstand, dieselben beizufügen, weil sie theils einen sehr ausführlichen Commentar verlangt haben würden, theils längst verlebte Ansichten und Meinungen betreffen. Desto lebhafter müssen wir wünschen, daß recht viele Freunde der Philosophie sich durch die Verdeutschung des Werkchens bewegen ließen, einer Schrift ihre Theilnahme zu schenken, welche der große Eugen so hoch hielt, daß er, wie der Graf Bonneval erzählt, sie den Freund nur küssen ließ und dann wieder in sein Kästchen einschloß, wie Alexander die göttlichen Gesänge des mäonidischen Sängers.

Wien, im Juni 1846.

Leibnitz' Monadologie.

(La monadologie; Monadologia seu principia philosophiae in gratiam principis Eugenii conscripta.)

1.

Die Monade, von der wir hier ſprechen werden, iſt eine einfache Subſtanz, welche Verbindungen mit andern eben ſolchen zu zuſammengeſetzten Subſtanzen eingeht; einfache, d. i. ohne Theile.

2.

Einfache Subſtanzen muß es geben, weil es zuſammengeſetzte gibt; denn das Zuſammengeſetzte iſt nichts, als eine Anhäufung oder ein aggregatum von Einfachem.

3.

Wo keine Theile ſind, da iſt auch keine Ausdehnung, keine Geſtalt, keine mögliche Theilbarkeit; die Monaden ſind die wahren Atome der Natur, mit Einem Worte, die Elemente der Dinge.

4.

Eine Auflöſung in Theile iſt bei ihnen niemals zu befürchten; ſo wenig, als ſich überhaupt eine mögliche Art und Weiſe erdenken läßt, auf welche eine einfache Subſtanz dem Naturlaufe gemäß zu Grunde gehen könnte.

5.

Gleich undenkbar iſt es aus demſelben Grunde, daß eine einfache Subſtanz auf natürlichem Wege irgend einen Anfang nehme; weil ſie ja nicht durch Zuſammenſetzung gebildet wird.

6.

Anders als plötzlich kann daher die Exiſtenz der Monaden weder anfangen noch enden; ſie muß beginnen durch einen Act der Schöpfung (création), aufhören durch einen Act der Vernichtung (annihilation); während das Zuſammengeſetzte ſich Theil um Theil bildet oder zu Grunde geht.

7.

Zu erklären, wie es möglich ſei, daß eine Monade in ihrem Innern durch eine andere einen Wechſel oder eine Veränderung erfahre, haben

wir durchaus kein Mittel. Denn es läßt ſich weder aus der einen in die andere etwas übertragen, noch in dieſer letzteren durch die erſtere eine innerliche Bewegung erzeugen, die von außen geweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei zuſammengeſetzten Dingen möglich iſt, wo die mehreren Theile eine Vertauſchung oder Verſchiebung unter einander geſtatten. Die Monaden jedoch haben keine Fenſter, durch welche irgend etwas ein- oder auszutreten vermöchte. Die Accidenzen dürfen ſich von ihren Subſtanzen nicht ablöſen, wenn ſie nicht haltlos im leeren Raume, etwa wie die ſichtbaren Schemen (espèces) der Scholaſtiker herumflattern ſollen. Weder Subſtanz noch Accidenz kann von außen her Eingang in eine Monade finden.

8.

Indeß müſſen die Monaden nothwendig auch Qualitäten an ſich haben, ſonſt wären ſie keine ſeienden Weſen (êtres; entia). Unterſchieden ſich die einfachen Weſen nicht durch ihre Qualitäten, ſo würde uns jedes Mittel fehlen, irgend einen Wechſel an den Dingen wahrzunehmen, weil dasjenige, was am Zuſammengeſetzten erſcheint, nur von den einfachen Beſtandtheilen (ingrediens) herrühren kann. Die Monaden aber, ſobald ſie keine Qualitäten hätten, wären eine von der andern in gar nichts verſchieden, weil ſie nicht einmal der Quantität nach differiren könnten. Folglich würde, den Raum als erfüllt vorausgeſetzt, jeder Ort in der Bewegung beſtändig nichts anders als ein vollkommenes Aequivalent deſſen erhalten, was er ſchon früher beſaß, mithin jeder Zuſtand der Dinge jedem andern in allen Stücken völlig gleich ſein.

9.

Jede Monade muß verſchieden ſein von jeder andern. Denn ſchon in der Natur gibt es nicht zwei Weſen, die einander in allen Stücken völlig gleich und wo wir außer Stande wären, eine innere oder auf eine innere Beſtimmung ſich gründende Verſchiedenheit zu finden *).

---

*) In den lat. Ausg. lauten dieſe beiden Paragraphe wie folgt:

VIII.

Opus tamen est, ut Monades habeant aliquas qualitates, alias non entia forent.

IX.

Imo opus est, ut quaelibet Monas differat ab alia quacunque. Neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum ex asse convenit cum altero et ubi impossibile sit, quandam reperire differentiam

10.

Für ausgemacht nehme ich an, daß jedes erschaffene Wesen, folglich auch die erschaffene Monade, ein Gegenstand der Veränderung, wie auch, daß dieser Zustand des Wechsels ein continuirlicher sei.

11.

Daraus folgt, daß die naturgemäßen Veränderungen der Monaden aus einem innern Princip in denselben abfolgen müssen, weil ja eine äußere Ursache keinen Einfluß auf das Innere der Monas auszuüben vermag.

12.

Es ist aber auch nothwendig, daß außer diesem allgemeinen Principe der Veränderlichkeit wirkliche besondere Veränderungen in jeder Monas vorhanden seien, und diese sind es, welche die specifische Verschiedenheit und bunte Mannigfaltigkeit der Monaden unter einander begünstigen (il faut, qu'il-y-ait un détail de ce qui se change....)*).

13.

Dieses Besondere (détail) der Veränderung (in jeder einfachen Monas) umschließt eine Vielheit in der Einheit oder ein Vielfaches im Einfachen. Denn da jede natürliche Veränderung stufenweise vor sich geht, so ändert sich Einiges und Anderes bleibt, und dadurch entsteht in jeder einfachen Substanz eine Mehrheit von Zuständen (affections) und Beziehungen (rapports), ungeachtet sie keine Theile hat.

14.

Der vorübergehende Zustand, der eine Mehrheit in der Einheit oder Einfachheit umschließt und vorstellt, ist kein anderer, als den man gewöhnlich Vorstellung schlechtweg (perception, perceptio) nennt, und welcher, wie später klar werden wird, von der bewußten Vorstellung (apperception, apperceptio) unterschieden werden muß. Die Cartesianer haben hier arg geirrt, indem sie alle unbewußten Vorstellungen für ein Nichts erachteten. Dieser Irrthum machte sie dann glauben, die Geister allein seien wahre Monaden, die Thiere aber hätten keine Seelen, oder wenn man es so nennen will, Entelechieen. Deshalb

---

internam aut in denominatione intrinseca fundatam. Quodsi substantiae simplices etc. etc. Eine Wortstellung und Capiteleintheilung, die von dem französischen Originale stark abweicht.

*) Et generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum. Zusatz in den lat. Ausgaben.

verwechselten sie auch, wie das gemeine Volk, eine bloße lange Betäubung mit dem Tode im strengsten Sinn des Worts, und verstelen zugleich in das scholastische Vorurtheil von dem Vorhandensein gänzlich isolirter Seelen, was manches geängstigte Gemüth im Glauben an die Sterblichkeit der Seelen noch bestärkte.

15.

Jene Thätigkeit des innerlichen Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Begehren (appetition) heißen. Es ist zwar wahr, daß das Begehren nicht immer zum Besitze der ganzen Vorstellung gelangt, auf welche es hinzielt, aber es erreicht doch immer etwas und kommt zu neuen Vorstellungen.

16.

Wir selbst machen die Erfahrung des Vorhandenseins einer Vielheit in der einfachen Substanz, sobald wir an uns wahrnehmen, daß auch der kleinste Gedanke, dessen wir uns bewußt werden, noch eine Mannigfaltigkeit in seinem Objecte enthalte. Wer immer daher nur die Einfachheit der Substanz zugesteht, kann nicht umhin, auch die Vielheit in der Monas anzunehmen und Bayle hätte hierin keine so bedeutenden Schwierigkeiten suchen sollen, wie er es in seinem Wörterbuche (Art. Rorarius) gethan hat*).

17.

Andererseits muß man gestehen, daß die Vorstellungen, und Alles, was von ihnen abhängt, aus mechanischen Gründen, dergleichen körperliche Gestalten und Bewegungen sind, unmöglich erklärt werden können. Man stelle sich eine Maschine vor, deren Structur so eingerichtet sei, daß sie zu denken, zu fühlen und überhaupt vorzustellen vermöge

*) Ueber diese Einwürfe Bayle's vgl. die Abhandlung am Schlusse. Dieser Rorarius, geb. zu Pordenone in Friaul um das Ende des 15ten Jahrhunderts, war Nuntius des Papstes Clemens VII. am Hofe König Ferdinand's von Ungarn. Einst äußerte Jemand in seinem Beisein, Carl V., der damals zur Zeit des schmalkaldischen Kriegs auf dem Gipfel seiner Macht stand, komme an großartigen Eigenschaften weder den Ottonen noch Friedrich Barbarossa gleich. Mehr bedurfte es nicht, um den Rorarius zu einem Buche zu veranlassen, worin er mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit zu beweisen suchte, die Thiere seien vernünftiger als die Menschen und eine Menge Thatsachen aufhäufte, die den Kunstfleiß der Thiere und die Bosheit des Menschen darthun sollen, das aber, wie Bayle meint, gar nicht übel geschrieben gewesen sein soll.

und laſſe ſie unter Beibehaltung derſelben Verhältniſſe ſo anwachſen, daß man hinein, wie in das Gebäude einer Mühle eintreten kann. Dies vorausgeſetzt, wird man bei Beſichtigung des Innern nichts Anderes finden, als etliche Triebwerke, deren eins das andere bewegt, aber gar nichts, was hinreichen würde, den Grund irgend einer Vorſtellung abzugeben. Die letztere gehört ausſchließlich der einfachen Subſtanz an, nicht der zuſammengeſetzten, und dort, nicht hier, muß man ſie ſuchen. Auch ſind Vorſtellungen und ihre Veränderungen zugleich das Einzige, was man in der einfachen Subſtanz antrifft.

18.

Den Namen der Entelechieen könnte man allen einfachen Subſtanzen beilegen, denn alle tragen in ſich einen gewiſſen Grad von Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελές) und ihr vollkommenes Sichſelbſtgenügen (αὐτάρκεια, **suffisance**) macht ſie zu Urhebern ihrer eigenen innern Thätigkeiten, ſo zu ſagen zu unkörperlichen Automaten.

19.

Kommen wir überein, Seelen alles dasjenige zu nennen, dem in obenerklärtem Sinne die Fähigkeit des Vorſtellens und Begehrens zukommt, ſo ſind alle einfachen Subſtanzen oder geſchaffenen Monaden Seelen. Allein da Empfindung ſchon etwas mehr iſt, als eine bloße Perception ſchlechtweg, ſo bin ich der Meinung, für diejenigen einfachen Subſtanzen, welchen nur die letztere zukommt, reiche der Name: Monade oder Entelechie hin, und die Bezeichnung: Seele (ame) ſolle für diejenigen vorbehalten werden, deren Vorſtellungen deutlicher und vom Erinnerungsvermögen begleitet ſind.

20.

Denn an uns ſelbſt lernen wir durch die Erfahrung Zuſtände kennen, in welchen uns weder eine gehörige Erinnerung, noch irgend eine deutliche Vorſtellung zu Gebot ſteht. Dergleichen ſind Schwäche, Ohnmacht, oder ein tiefer traumloſer Schlaf, der uns gefangen hält. In dieſen und ähnlichen Lagen unterſcheidet ſich die Seele nicht merklich von einer bloßen Monade, und ſteht nur inſofern höher denn dieſe, als jene Zuſtände bei ihr von keiner Dauer ſind, ſondern ſie ſich durch eigene Kraft aus denſelben emporzuraffen vermag.

21.

Hieraus folgt indeß ganz und gar nicht, daß die einfache Subſtanz, ſelbſt ſo lange ſie in dieſen Zuſtänden befangen iſt, jemals ohne

Vorstellungen sei. Sie kann es nicht sein, schon aus den früher angegebenen Gründen nicht; denn sie kann weder zu Grunde gehen noch fortbestehen, ohne daß sie dadurch irgendwie afficirt würde, und eben diese Affection ist schon eine Vorstellung in ihr. Ist nun eine große Anzahl dergleichen, wenn auch nur schwacher und unbedeutender Vorstellungen zugleich vorhanden und befindet sich unter ihnen keine deutlich bestimmte, so verliert man (wie man zu sagen pflegt) den Kopf, gerade so, als hätte man sich mehrmahl nach einander und beständig nach derselben Seite hin im Kreise gedreht, wo uns dann der Schwindel ergreift, und die Sinne so vergehen, daß wir nichts deutlich unterscheiden. In einen Zustand dieser Art versetzt die thierischen Organismen für eine gewisse Zeit der Tod.

22.

Weil ferner jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz nothwendigerweise eine Folge ihrer sämmtlichen vorhergehenden Zustände und die Gegenwart daher (so zu sagen) die schwangere Mutter der Zukunft ist:

23.

so ist es offenbar, daß die Seele, die, sobald sie einmal aus der Betäubung wieder erwacht, sogleich Vorstellungen in sich selbst als daseiend wahrnimmt, ihrer auch schon vor diesem Wiedererwachen, obgleich unbewußt, gehabt haben muß. Denn eine Vorstellung kann auf natürlichem Wege nicht anders entstehen, als wieder durch eine Vorstellung, so wie eine Bewegung nicht anders als durch eine andere vorangehende Bewegung dem Gange der Natur gemäß erzeugt werden kann.

24.

Hätten wir also nicht Vorstellungen von einem höheren Grade der Deutlichkeit, die gleichsam über die gewöhnlichen Perceptionen hervorragen, so würden wir uns ununterbrochen in einem Zustande der Betäubung befinden. Ein solcher ist aber der Zustand der gemeinen Monade fortwährend.

25.

Den Thieren dagegen hat die Natur schon höhere Vorstellungen verliehen, wie wir wenigstens aus der Sorgfalt schließen dürfen, mit der sie ihnen Organe zugetheilt hat, die dazu geeignet sind, theils reichlichere Lichtstrahlen, theils zahlreichere Luftschwingungen aufzunehmen,

um durch diese Vereinigung größere Wirkungen hervorzubringen. Aehnlich verhält es sich mit ihrem Geruchs- und Geschmackssinne, mit ihrer Anhänglichkeit und vielleicht noch einer Menge anderer Sinne, die uns alle unbekannt sind. Wie aber die Vorgänge in der Seele jene in den Organen abbilden, werde ich sogleich auseinander setzen.

26.

Das Gedächtniß bringt die Seelenthätigkeiten in eine Art regelmäßiger Aufeinanderfolge, die der Vernunft sehr ähnlich sieht, aber von ihr unterschieden werden muß. So sehen wir, daß Thiere, sobald sie eine Vorstellung von Etwas haben, das ihnen auffällt, und wovon sie schon einmal eine ähnliche gehabt haben, auf dasjenige, was damals mit der ähnlichen Vorstellung verknüpft war, aufmerksam und auf diese Weise zu ähnlichen Empfindungen fortgeleitet werden, wie sie damals hatten. Zeigt man z. B. dem Hunde den Stock, so entsinnt er sich der Schmerzen, die er ihm einst verursachte, heult und läuft davon.

27.

Die heftige Einbildung, die ihm hier Schrecken einjagt und ihn aufscheucht, kommt entweder von der Stärke oder der Menge der vorhergehenden Vorstellungen. Oft bringt ein einziger starker und lebhafter Eindruck auf einmal die Wirkung einer langgehegten Gewohnheit oder vieler mit geringer Kraft, aber oft wiederholter Vorstellungen hervor.

28.

So lange nun die Aufeinanderfolge der Vorstellungen vom Gedächtnisse allein abhängt, handeln die Menschen wie die Thiere, ähnlich den roh empiristischen Aerzten, die ohne Theorie bloße Routine besitzen. In drei Viertheilen unserer Handlungen sind wir reine Erfahrungsmenschen. Behaupten wir z. B. es werde morgen wieder ein Tag sein, so urtheilen wir der Erfahrung nach, weil dies bisher immer so der Fall gewesen. Nur der Astronom fällt dieses Urtheil mit Bewußtsein der vernünftigen Gründe.

29.

Was uns von dem gewöhnlichen Thiere unterscheidet, ist allein die Erkenntniß der wirklich nothwendigen und ewigen Wahrheiten. Diese gibt uns Vernunft und Wissen, denn sie erhebt uns zur Erkenntniß Gottes und unser selbst. Diese allein auch nennen wir die vernünftige Seele in uns oder den Geist (esprit).

30.

Mittels der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten und ihrer Abſtractionen erheben wir uns endlich zu den Acten des reflectirenden Denkens, zum Gedanken des Ichs und zu der Betrachtung unſeres Innern. Auf dem Wege des Nachdenkens über uns ſelbſt gelangen wir dann zum Begriffe des Weſens, der Subſtanz, des Stoffloſen (immatériel) und endlich Gottes ſelbſt, indem wir einſehen lernen, daß was in uns beſchränkt vorhanden iſt, in ihm ohne Grenzen ſei. Und dieſes Denken verſchafft uns die Hauptgegenſtände unſrer weiteren Unterſuchungen.

31.

Unſere Schlüſſe ſtützen ſich auf zwei Hauptgrundſätze: jenen des Widerſpruchs (principe de la contradiction), kraft deſſen wir dasjenige für falſch erklären, was einen Widerſpruch enthält, und dasjenige für wahr halten, was dem Falſchen entgegengeſetzt oder widerſprechend iſt;

32.

und auf jenen des zureichenden Grundes (principe de la raison suffisante), kraft deſſen wir ſchließen, daß keine Thatſache wahr oder wirklich, kein Satz wahrhaft ſein könne, ohne daß ein hinreichender Grund vorhanden iſt, warum es ſich ſo und nicht anders verhalte, obgleich dieſe Gründe ſehr häufig uns weder ſämmtlich bekannt ſind, noch es jemals werden.

33.

So gibt es auch zwei Claſſen von Wahrheiten, jene der Vernunft- und jene der Erfahrungswahrheiten (vérités de fait). Die Vernunftwahrheiten ſind nothwendig und ihr Gegentheil iſt unmöglich, die Erfahrungswahrheiten zufällig und ihr Gegentheil möglich. Sobald eine Wahrheit nothwendig iſt, laſſen ſich durch Analyſe ihre Gründe auffinden, indem man ſie in Begriffe (idées) und einfachere Wahrheiten auflöſt, bis man zu den Grund- oder primitiven Wahrheiten gelangt*).

*) Die Stelle: „Il-y-a aussi deux sortes des vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont necessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible“ fehlt in den lateiniſchen Ausgaben.

34.

Auf ähnliche Weise führen die Mathematiker ihre speculativen Theorien und praktischen Canones auf Definitionen, Axiome und Forderungen (demandes) zurück.

35.

Endlich gibt es hier auch einfache Begriffe, von denen keine Definition möglich ist, ferner unbeweisbare Lehrsätze und Forderungen, mit Einem Wort, erste Grundsätze, bei denen ein Beweis weder möglich noch nothwendig ist, und dies sind die identischen Sätze, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält *).

36.

Ein solcher zureichender Grund muß sich aber auch bei den zufälligen oder Erfahrungswahrheiten aufzeigen lassen, d. i. in der Aufeinanderfolge der Dinge, die durch die geschaffene Welt ausgebreitet liegen. Wo nicht, so könnte die Auflösung in Theilgründe wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturdinge und der unendlichen Theilbarkeit der Körper sich in grenzenlose Einzelnheiten verlieren. So gibt es eine Unzahl von Dingen und Bewegungen, die zusammengenommen die bewirkende Ursache meines gegenwärtigen Schreibens ausmachen, und ebenso eine unendliche Menge gegenwärtiger und vergangener Neigungen und Stimmungen meines Geistes, die alle zur Endursache desselben beitragen.

37.

Weil aber jede dieser Einzelursachen nur wieder weiter auf neue, noch mehr in's Einzelne gehende zufällige Ursachen führt, deren jede, um abermals begründet zu werden, einer ähnlichen Analyse bedarf: so kommt man damit allein nicht vorwärts, und der wahre zureichende Grund muß außerhalb der Reihe (series) der zufälligen Einzelursachen, die sich bis in's Unendliche fortsetzen kann, gelegen sein.

38.

Der letzte Grund der Dinge muß sich daher in einer nothwendigen Substanz vorfinden, in welcher sämmtliche Veränderungen formaliter (éminemment), als in ihrem Urquell, ihren Grund haben, und diese ist es, welche wir Gott nennen.

*) Die Stelle: „dont l'opposé contient une contradiction expresse," fehlt in den lateinischen Ausgaben.

39.

Weil nun dieſe Subſtanz der zureichende Grund des Ganzen und dieſes in allen ſeinen Theilen auf das Engſte verbunden iſt, ſo gibt es nicht mehr als Einen Gott, und dieſer genügt.

40.

Ferner kann man ſchließen, daß dieſe letzte Subſtanz, einzig, allumfaſſend und nothwendig, wie ſie iſt, da ſie nichts außer ſich hat, das von ihr unabhängig wäre, und ſelbſt nichts iſt, als ſchlechthin die Folge der Möglichkeit ihres eigenen Weſens, auch keiner Grenzen fähig ſein darf, und alle nur ~~mögliche Realität~~ beſitzen muß.

41.

Hieraus folgt, daß Gott abſolut vollkommen iſt. Denn die Vollkommenheit iſt nichts Anderes, als die Größe aller poſitiven Realität, abſolut genommen, mit Beiſeiteſetzung aller Grenzen und Schranken der Dinge in der Welt. Und nur dort, wo es keine Schranken gibt, alſo bei Gott, iſt die Vollkommenheit abſolut unendlich *).

42.

Ferner folgt daraus, daß die Geſchöpfe ihre relative Vollkommenheit durch den Einfluß Gottes beſitzen, ihre Unvollkommenheiten dagegen durch Schuld ihrer eigenen Natur, die ſich der Schranken nicht zu entäußern vermag. Darin beruht ihr Unterſchied von der Gottheit.

43.

Es iſt ferner wahr, daß Gott die Quelle iſt nicht allein des Seins (existence), ſondern auch des Weſens (essence), ſo weit es wirklich (réel) iſt; alſo deſſen, was wirklich iſt in der Möglichkeit (réel dans la possibilité). Denn der göttliche Verſtand iſt das Reich der ewigen Wahrheiten oder der Begriffe, von welchen dieſe beherrſcht werden, ſo daß es ohne ihn nichts Reelles in der Möglichkeit, und nicht nur nichts Exiſtirendes, ſondern ſogar nichts Mögliches gibt.

44.

Dabei verſteht ſich, daß, wenn es eine Realität gibt, in dem Weſen der Dinge oder in ihren Möglichkeiten, oder ſelbſt in den ewigen Wahrheiten: dieſe Realität ſich ſtützen muß auf etwas Exiſtentes und Actuelles, folglich auf die Exiſtenz des nothwendigen Weſens, in

*) Die Stelle: „la perfection est absolument infinie," fehlt in den lateiniſchen Ausgaben.

welchem die Essenz die Existenz einschließt, und für welches es hinreicht, möglich, um auch schon wirklich zu sein.

45.

Gott allein also (das nothwendige Wesen) hat das Privilegium mit Nothwendigkeit zu existiren, sobald er nur möglich ist. Und weil Niemand die Möglichkeit dessen läugnen wird, was weder von Schranken umschlossen, noch durch irgend eine Negation oder einen Widerspruch gestört wird, so reicht das Gesagte hin, Gottes Dasein **a priori** zu erkennen. Wir haben dasselbe auch aus der Existenz der nothwendigen Wahrheiten bewiesen. Kurz zuvor aber auch **a posteriori** aus dem Dasein zufälliger Dinge, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in jenem nothwendigen Wesen haben können, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt.

46.

Dabei braucht man aber gar nicht, wie Einige gethan, sich einzubilden, die ewigen Wahrheiten seien, weil abhängig von Gott, auch willkürlich und seinem Belieben anheimgestellt, wie Descartes und nach ihm Poiret*) geglaubt zu haben scheinen. Dies gilt nur von

*) Peter Poiret, geb. 1646 zu Metz, gehörte anfangs zu den lebhaftesten Anhängern des Cartesius. Grund zu seiner Berühmtheit legte er durch sein Werk: Cogitationes rationales de anima et malo, Amsterdam 1685. Darin bewies er unter Anderem, daß eine Seele nie ohne Körper sein könne, sondern jedesmal bei'm Austreten aus demselben dasjenige Organ, mit welchem sie am innigsten und nächsten verknüpft gewesen, ihr unmittelbares Seelenorgan, mit sich nehme. Von diesem Satze machte er später mancherlei Anwendung, um die Transfiguration u. A. auf natürliche Weise zu erklären. Zuletzt ward er ein eifriger Vertheidiger der mystischen Schwärmerin Antoinette Bourguignon, und suchte mit Hilfe jenes Satzes ihre Visionen zu vertheidigen. Deshalb vielfach verfolgt und angegriffen, starb er endlich nach öfterem Aufenthaltswechsel als Expfarrer zu Reimsberg bei Leyden 1719. Bayle behandelt ihn als einen gelehrten, aber exaltirten Schwärmer, wie er diesem scharfen Verstandesmenschen auch nicht anders erscheinen konnte. Auch ist es Schade, daß er den wahren und folgenreichen Gedanken, daß eine Seele, um zu wirken, eines Organs, und zwar eines solchen, auf welches sie unmittelbar wirkt, bedürfe, eines solchen daher zu keiner Zeit entbehren könne, durch seine Theilnahme an mystischen Abenteuerlichkeiten verdächtigte und sich dadurch auch dort um das Vertrauen brachte, wo er die Wahrheit sprach.

den zufälligen (**contingentes**) Wahrheiten, deren Princip die Zuträglichkeit (**convenance**) oder die Wahl des Beſten iſt, während die nothwendigen Wahrheiten einzig von ſeinem Verſtande, deſſen innere Objecte ſie ausmachen, abhängen *).

47.

So iſt Gott allein die urſprüngliche Einheit oder die einfache urſprüngliche Subſtanz, deren Productionen alle abgeleiteten oder geſchaffenen Monaden ſind, welche, wenn man ſich dieſes Bildes bedienen darf, von Moment zu Moment durch beſtändige Ausſtrahlungen (**fulgurations**) der Gottheit entſtehen, welche in ihrer Thätigkeit nur durch die weſentlich begrenzte Empfänglichkeit der Creatur beſchränkt wird.

48.

In Gott iſt die Macht, die Quelle von Allem, was iſt, die Erkenntniß, die den ganzen Umfang der Begriffe umfaßt, und endlich der Wille, der nach dem Princip der Wahl des Beſten Veränderungen bewirkt und Neues ſchafft. Dieſe Eigenſchaften entſprechen in Gott demjenigen, was in den Monaden das Subject oder die Grundlagen ausmacht, dem Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen. In Gott aber ſind ſie abſolut, unendlich oder vollkommen, während ſie in den Entelechieen oder geſchaffenen Monaden (nach **Hermolaus Barbarus** Ueberſetzung: **perfectihabiis**) bloße Nachbildungen der Seinigen nach Maßgabe der jeweiligen Vollkommenheit der Monade ſind.

49.

Das Geſchöpf ſoll nach außen ſo viel thätig ſein, als es Vollkommenheit beſitzt, und von Anderen in gleichem Maaße leiden, als es unvollkommen iſt. Man legt daher der Monade Thätigkeit (**action**) in dem Verhältniſſe bei, als ſie deutliche Vorſtellungen hat, und Schwäche (**passion**) im Verhältniß, je nachdem dieſe verworren ſind.

50.

Ein Geſchöpf iſt vollkommener als ein Anderes, ſobald man an ihm etwas findet, was den vollſtändigen reinaprioriſchen Grund deſſen abgeben kann, was an einem Anderen geſchieht und deshalb ſagt man, es wirke auf dies Andere.

*) Die Stelle: „**Dont le principe est la convenance ou le choix du Meilleur**" fehlt in den lateiniſchen Ausgaben.

51.

Aber unter den einfachen Substanzen herrscht nur ein idealer Einfluß einer Monade auf die andere, und dieser gelangt zu seiner Wirksamkeit nicht anders, als durch die Dazwischenkunft Gottes selbst, indem in seinem Gedankenkreise jede Monade mit Recht verlangen kann, daß er bei Anordnung und Regelung der übrigen von Anbeginn der Dinge her auch auf sie Rücksicht nehme. Denn da keine geschaffene Monade einen physischen Einfluß auf das Innere einer anderen nehmen kann, so bleibt dies als das einzige Mittel übrig, um die eine in der Abhängigkeit von der andern zu erhalten.

52.

Daher sind auch zwischen den geschaffenen Substanzen Thätigsein und Leiden wechselseitig. Denn Gott findet, sobald er zwei einfache Substanzen vergleicht, in jeder derselben Gründe, die ihn bestimmen, die eine derselben der anderen anzupassen, woraus folgt, daß diejenige, die uns von einem Gesichtspunkte aus als thätig erschien, uns von einem anderen aus als leidend erscheinen kann; und zwar thätig, insofern dasjenige, was man an ihr deutlich zu erkennen im Stande ist, dazu dient, den Grund dessen anzugeben, was an der anderen vorgeht; leidend aber, insofern der Grund dessen, was so eben in ihr geschieht, in demjenigen anzutreffen ist, was so eben an der andern Monade mit Deutlichkeit unterschieden werden kann.

53.

Da es aber unter Gottes Vorstellungen eine unendliche Menge möglicher Welten gibt, und doch nur eine einzige davon zur Wirklichkeit gelangen kann, so muß es zu Gottes Wahl einen zureichenden Grund geben, der ihn zu der einen mehr als zu der andern bestimmte.

54.

Dieser Grund konnte sich nur in der Zuträglichkeit vorfinden, in den Stufen der Vollkommenheit, welche diese Welten besaßen, weil jede im geraden Verhältnisse ihrer größeren oder geringeren Vollkommenheit (mehr oder weniger) das Recht hat, eine ihr angemessene Existenz zu begehren.

55.

Dies ist die Ursache des Daseins der besten Welt, welche Gott vermöge seiner Weisheit erkannte, vermöge seiner Güte wählte, und kraft seiner Macht erschuf.

56.

Diese innige Verknüpfung (liaison) oder die (vollkommene) Uebereinstimmung aller geschaffenen Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede einfache Substanz Beziehungen (rapports) an sich trägt, die ein Abdruck aller Uebrigen (einfachen Substanzen) sind, und folglich jede einzelne gleichsam als ein lebender immerwährender Spiegel des gesammten Universums erscheint.

57.

Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten angesehen, immer als eine andere, und gleichsam vervielfältigt erscheint, so kann es geschehen, daß wegen der unendlichen Menge einfacher Substanzen es eben so viele verschiedene Welten zu geben scheint, die, genauer besehen, nichts Anderes sind, als die verschiedenen Ansichten der einzigen von den verschiedenen Standpunkten der einzelnen Monaden angesehenen Welt.

58.

Hierin aber liegt das Mittel, die größtmögliche Mannigfaltigkeit und doch in der größtmöglichen Ordnung zu erhalten, oder, was dasselbe ist, der Weg, die größtmögliche Vollkommenheit herzustellen.

59.

Auch ist es nur diese Annahme allein — ich wage es, sie für bewiesen zu halten*), — die das Ansehen der Größe Gottes, so wie es sich gebührt, wieder herzustellen vermag. Dies gesteht selbst Bayle und bemerkt zu seinen Einwürfen (Dict. hist. crit. art. Rorarius**) blos, ich weise Gott zu viel, und mehr als zu leisten möglich, zu. Aber er vermag nicht einen Grund beizubringen, warum diese allgemeine Uebereinstimmung (harmonie universelle), welche macht, daß jede Substanz mittels ihrer allseitigen Beziehungen ein Bild aller übrigen liefere, unmöglich sein sollte.

60.

Man sieht übrigens aus dem Gesagten die Gründe ein, warum der Lauf der Dinge gerade der und kein anderer sein kann, der er ist. Gott hat bei Anordnung des Ganzen ein Auge auf jeden Theil desselben, auf jede Monas insbesondere, deren einmal vorstellende Natur

*) Die Stelle: „Que j'ose dire demontrée," fehlt in den latein. Ausgaben.

**) Vgl. die Abhandlung am Schlusse.

durch Nichts genöthigt werden kann, gerade nur eine bestimmte Partie der Dinge außer sich vorzustellen. Nichtsdestoweniger ist es klar, daß diese Gesammtvorstellung des ganzen Weltalls im Einzelnen nicht anders als verworren ausfallen und nur ein kleiner Theil der Dinge deutlich vorgestellt werden kann, nämlich derjenige, den jene Dinge ausmachen, welche jeder Monade die nächsten, oder im Vergleiche mit ihr die größten sind; sonst müßte jede Monade Gott sein. Die Beschränktheit der Monade liegt nicht in der Zahl der Gegenstände, welche sie vorstellt, sondern in der besonderen Beschaffenheit ihrer Kenntniß von denselben. Alle Monaden gehen auf die Erkenntniß des Unendlichen, des Ganzen aus, aber sie sind beschränkt und unterschieden von demselben durch die Deutlichkeitsgrade ihrer Vorstellungen.

61.

Hierin kommen zusammengesetzte und einfache Substanzen überein. Denn weil der ganze Raum erfüllt, daher alle Materie dicht ist, ferner im erfüllten Raume jede Bewegung auf entfernte Körper eine dieser Entfernung proportionirte Wirkung ausübt, so daß jeder Körper nicht nur von jenem Körper afficirt wird, der auf ihn wirkt, und gewissermaßen Alles mitempfindet, was diesem zustößt, sondern durch dessen Vermittlung auch an den Zuständen jener Körper theilnimmt, die mit dem ersten, von welchem er unmittelbar berührt wird, in Verbindung gerathen: so folgt, daß diese Mittheilung auf was immer für eine Entfernung hinaus sich fortpflanzen könne. Mithin empfindet jeder Körper Alles mit, was im ganzen Universum geschieht, und der Allsehende liest gleichsam in jeder einzelnen Monade, was in allen Uebrigen geschieht, geschah und geschehen wird. So nimmt er in der Gegenwart Dinge wahr, die der Zeit und dem Orte nach entlegen sind; ihm sind, wie Hippokrates sagte: σύμπνοια πάντα. Aber in sich selbst kann eine Seele nichts Anderes lesen, als was sie deutlich vorstellt. Daher kann sie auch nicht mit Einemmale alle ihre Bilder enthüllen, denn diese gehen in's Unendliche.

62.

Obgleich also jede geschaffene Monade das Universum vorstellt, hat sie doch eine deutlichere Vorstellung nur von dem Körper, der ihr selbst als Individuum angehört, und dessen Entelechie sie ist. Weil aber dieser Körper durch seinen Zusammenhang mit der den Raum erfüllenden Materie auch mit dem ganzen Universum in Verbindung

ſteht, ſo ſtellt die Seele, indem ſie ihren eigenen Körper vorſtellt, das Univerſum ſelbſt vor.

63.

Der Körper einer Monade, deſſen Entelechie oder Seele ſie iſt, macht mit dieſer Entelechie dasjenige aus, was man ein lebendes Weſen (vivant) nennen kann, mit einer Seele verbunden jedoch dasjenige, was wir ein Thier (animal) nennen wollen. Der Körper eines Lebendigen ſowohl als der eines Thieres iſt immer organiſch, denn jede Monade iſt in ihrer Art ein Spiegel des Univerſums; und weil dieſes ſelbſt nach einer vollkommenen Ordnung eingerichtet iſt, ſo folgt, daß auch in den auf dasſelbe bezüglichen Vorſtellungen der Seele, folglich auch im Körper, als dem Mittel, mit Hilfe deſſen die Seele das Univerſum vorſtellt, eine ſolche herrſchen müſſe.

64.

Jeder derartige organiſche Körper eines lebenden Weſens iſt eine Art göttlicher Maſchine, ein natürlicher Automat, der alle künſtliche Automaten unendliche Mal übertrifft. Denn eine Maſchine von Menſchenhand hört in ihren kleinſten Theilen ſchon auf, Maſchine zu ſein, und der Zahn eines meſſingenen Rades z. B. hat Theile und Beſtandſtücke, die für uns nichts Kunſtreiches mehr ſind und nichts an ſich tragen, was noch in Bezug zu dem Nutzen der Maſchine ſtünde, zu welcher das Rad gehört. Die Maſchinen der Natur dagegen, die lebenden Körper, ſind noch bis in ihre kleinſten Theile, ja bis in's Unendliche herab Maſchinen. Dies macht den Unterſchied aus zwiſchen Natur und Kunſt d. i. zwiſchen der göttlichen Kunſt und der unſeren.

65.

Der Urheber der Natur konnte dies göttliche und unendlich vollkommene Werk vollenden, weil jeder Theil der Materie nicht nur, wie ſchon die Alten erkannten, in's Unendliche theilbar, ſondern auch wirklich ohne Ende in Theile und Theile der Theile untergetheilt iſt, deren jeder eigene Bewegung hat. Sonſt wäre es unmöglich, daß jeder Theil der Materie das ganze Univerſum darſtellte.

66.

Hieraus ſieht man nun, daß es noch in den kleinſten Theilen der Materie eine Welt von Geſchöpfen, Entelechieen und Seelen gibt.

67.

Jeder Theil der Materie kann angesehen werden als ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich.

68.

Und obgleich Erde und Luft, die sich zwischen den Pflanzen eben so wie das Wasser zwischen den Fischen befinden, selbst weder Pflanze noch Fisch sind, enthalten sie deren doch in sich, aber meist von einer für unsere Organe nicht mehr wahrnehmbaren Feinheit.

69.

Also gibt es nichts Unangebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer im äußeren Scheine; fast wie uns aus der Entfernung gesehen das Treiben in einem Teiche erscheinen würde, worin wir eine verwirrte wimmelnde Bewegung der Fische wahrnehmen, ohne diese selbst zu unterscheiden.

70.

Hieraus wird ferner offenbar, daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie hat, die im Thiere zur Seele wird; aber die Glieder jedes lebenden Wesens sind voll von anderen lebenden Wesen, Pflanzen und Thieren, deren jedes wieder seine eigene herrschende Entelechie, seine eigene Seele hat.

71.

Keineswegs aber darf man sich mit Einigen, die meine Ideen mißverstanden haben, vorstellen, daß jede Seele ihre eigene Masse, ihre besondere Portion Materie besitze, und an diese für immer gebunden sei, daß ihr also gewisse untergeordnete Wesen unterworfen und zu ihrem immerwährenden Dienste bestimmt seien. Denn all diese Körper sind wie Bäche in fortwährendem Flusse begriffen, und beständig gehen Theile derselben ein und aus.

72.

Also vertauscht die Seele den Körper nur Theil um Theil und stufenweise, so zwar, daß sie niemals auf einmal von allen ihren Organen sich entblößt, und es zwar häufig Metamorphosen im thierischen Leben gibt, aber niemals Metempsychosen oder Seelenwanderungen.

Gänzlich isolirte Seelen gibt es eben so wenig, als körperlose Geister (génies); Gott ist von einem Körper völlig frei *).

73.

Eben deshalb gibt es auch eben so wenig eine Erzeugung, die von Grund aus neu wäre, als es einen völligen Tod in strengem Sinne des Worts gibt, in welchem er eine völlige Trennung der Seele von (jedem) Körper bedeutet. Was wir Geburt (génération) nennen, ist Enthüllung und Zunahme, so wie der sogenannte Tod blos Verhüllung und Abnahme ist.

74.

Die Philosophen waren einst sehr verlegen um den Ursprung der substantiellen Formen, der Entelechieen und der Seelen. Seit es sich jedoch heutzutage durch genaue Untersuchungen an Pflanzen, Insecten und anderen Thieren gezeigt hat, daß organische Körper in der Natur niemals durch einen Fäulniß- oder anderen chaotischen Proceß erst erzeugt werden, sondern immer aus Samen, in welchem es ohne Zweifel schon eine Vorbildung (préformation) derselben gab, so schloß man, daß nicht nur der organische Körper vor der Empfängniß, sondern sogar eine Seele in ihm, mit einem Wort das ganze Thier selbst schon da sei, und daß mittels der Empfängniß dieses Thierchen nur fähig gemacht werde, durch eine mit ihm vorgehende bedeutende Umwandlung ein Thier einer anderen Gattung zu werden. Schon außerhalb des Zeugungsprocesses erblickt man etwas Aehnliches, wenn man Würmer sich in Fliegen, Raupen in Schmetterlinge verwandeln sieht.

75.

Diese Thierchen, deren einige durch die Empfängniß auf die Stufe der höchsten Thiergattungen erhoben werden, kann man Samenthierchen (spermatiques) nennen. Jene unter ihnen, die in ihrer Gattung verbleiben — der bei weitem größere Theil **) — vermehren sich und gehen unter wie die großen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl von Auserwählten, die auf eine höhere Lebensbühne übertreten.

76.

Aber dies wäre nur die halbe Wahrheit; schon oben behauptete ich, wenn ein Thier auf natürlichem Wege keinen Anfang nimmt, so

*) Die Stelle: „Dieu en est détaché entièrement" fehlt in den latein. Ausgaben.

**) cest-à-dire, la plupart fehlt in den lat. Ausgaben.

könne es auch auf einem ſolchen nicht enden; es gebe daher auf Erden weder eine wahre Geburt, noch eine gänzliche Vernichtung oder eigentlichen Tod. Die Schlüſſe, die wir jetzt eben aus Erfahrung abgeleitet und **a posteriori** gemacht haben, ſtimmen vollkommen mit den früher **a priori** entwickelten Principien überein.

77.

Es iſt alſo jetzt zu ſagen erlaubt, nicht nur, daß die Seele als Abbild eines unzerſtörbaren Weltalls, ſondern daß auch ein jedes Thier unzerſtörbar ſein müſſe, obgleich ſeine Maſchine oft theilweiſe zu Grunde geht und es ſeine organiſche Hülle bald anzieht, bald ablegt.

78.

Dieſe Grundſätze geben uns nun auch ein Mittel an die Hand, auf ſehr natürliche Weiſe die Einheit, oder beſſer, die Uebereinſtimmung der Seele und des organiſchen Körpers zu erklären. Die Seele folgt ihren eigenen Geſetzen, der Körper den ſeinigen, und beide treffen kraft der zwiſchen den Subſtanzen vorherbeſtimmten Harmonie (**harmonie préétablie**) zuſammen, weil ſie beide Darſtellungen desſelben Univerſums ſind.

79.

Die Seelen handeln nach den Geſetzen der Endurſachen mittels Begehren, Zwecken und Mitteln. Die Körper handeln nach den Geſetzen der wirkenden Urſachen, oder der Bewegung. Und dieſe zwei Reiche, jenes der Endurſachen und dieſes der wirkenden Urſachen, ſind untereinander harmonirend.

80.

Descartes erkannte, daß die Seelen den Körpern keine Kraft mittheilen könnten, aus dem Grunde, weil ſich in der Materie immer dasſelbe Quantum von Kraft vorfindet. Doch glaubte er, es vermöge die Seele die Richtung der Körper abzuändern. Zu ſeiner Zeit wußte man noch nichts von dem Naturgeſetze, welches die Beibehaltung derſelben Totalrichtung ſchon in die Materie hineinlegt. Hätte er dieſes gekannt, ſo wäre er ohne Zweifel auf das Syſtem der präſtabilirten Harmonie verfallen.

81.

Dieſes Syſtem bewirkt, daß die Körper handeln, als ob ſie, was unmöglich iſt, gar keine Seelen beſäßen, und die Seelen handeln, als ob ſie keine Körper hätten, und doch alle beide ſo handeln, als wirkten die Einen auf die Anderen.

82.

In Betreff der Geister als der vernünftigen Seelen, meine ich nun zwar, daß das so eben von Thieren und lebenden Wesen Gesagte auch von ihnen gelte, nämlich daß Thier- und Seele nur mit der Welt zugleich einen Anfang und ein Ende nehmen können; allein es gilt doch bei den vernunftfähigen Thieren insbesondere, daß ihre kleinen Samenthierchen, so lange sie nichts mehr sind, als dies, blos empfindende gewöhnliche Seelen haben, die erst von dem Augenblicke an, da die unter ihnen Auserwählten, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, durch eine wirkliche Empfängniß zur menschlichen Natur gelangen, sich zur Stufe der Vernunft und zu den Vorrechten des Geistes erheben.

83.

Unter anderen Verschiedenheiten zwischen gewöhnlichen Seelen und eigentlichen Geistern, davon ich bereits einen Theil aufgezählt habe, ist auch noch diese, daß die Seelen im Allgemeinen blos lebende Bilder der geschaffenen Welt, die Geister aber noch überdies Abbilder der Gottheit selbst als des Urhebers der Natur sind; denn sie sind fähig, das Universum zu erkennen und in eigenen architektonischen Probestücken theilweise nachzuahmen, denn ein jeder Geist ist in seinem Kreise eine kleine Gottheit.

84.

Dies macht auch, daß die Geister in gewisser Art mit Gott in Gemeinschaft treten können, und daß er in Rücksicht auf sie nicht blos in dem Verhältniß des Erfinders zu seiner Maschine (wie zu seinen anderen Geschöpfen), sondern in dem eines Fürsten zu seinen Unterthanen, oder besser, eines Vaters zu seinen Kindern steht.

85.

Die Gemeinschaft aller dieser Geister macht zusammen die Stadt Gottes aus, den vollkommensten möglichen Staat unter dem vollkommensten Monarchen.

86.

Diese Stadt Gottes, diese im wahren Sinne des Worts allumfassende Monarchie, eine moralische Welt in der natürlichen, das Erhabenste und Göttlichste der Werke Gottes, ist zugleich dasjenige, worin sein Ruhm wahrhaft besteht, weil dieser gar nicht vorhanden wäre, wenn seine Güte und Größe nicht von Geistern erkannt und bewundert würde. In seinem Verhältnisse zu dieser Stadt Gottes ist es vorzüglich, worin

seine Güte anschaulich wird, während seine Macht und Weisheit sich allenthalben zeigen.

87.

Wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei Naturreichen, jenem der wirkenden und jenem der Endursachen aufgestellt haben, so müssen wir hier noch eine Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade in Betracht ziehen, d. i. die Uebereinstimmung, die zwischen Gott als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes und Gott als Regenten der göttlichen Stadt betrachtet, herrscht.

88.

Diese Harmonie macht, daß die Dinge auf dem Wege der Natur selbst zu der Gnade geführt werden, und daß diese Erdkugel z. B. in demselben Augenblicke auf natürlichem Wege vernichtet und wieder hergestellt werden würde, in welchem es die Regierung der Geisterwelt zur Züchtigung der Einen oder zur Belohnung der Anderen verlangen möchte.

89.

Man kann hinzufügen, daß Gott als Weltbaumeister sich selbst als Gesetzgeber vollkommen befriedige, und daß daher die Sünder ihre Strafe nach der Ordnung der Natur und nach dem mechanischen Zusammenhange der Dinge unter einander selbst mit sich tragen müssen, und eben so die guten Handlungen ihre Belohnungen, so weit sie die Körper angehen, auf mechanischem Wege nach sich ziehen, obgleich dies weder immer sogleich geschehen kann, noch auch soll.

90.

Endlich würde es unter dieser vollkommenen Regierung weder eine gute Handlung ohne Belohnung, noch eine schlechte ohne Strafe geben, und Alles müßte zuletzt zum Wohle der Guten, d. i. derjenigen ausschlagen, welche zufrieden sind in diesem großen Staate, welche nach gethaner Pflicht sich der Vorsehung anheimstellen, welche, wie sich gebührt, den Urheber alles Guten lieben und nachahmen, und sich an der Betrachtung seiner Vollkommenheiten mit jener wahren reinen Liebe erfreuen, die uns ein Vergnügen finden läßt an der Glückseligkeit des geliebten Gegenstandes. Diese Liebe ist es, die weise und tugendhafte Personen anspornt, an allem dem mit allem Kraftaufwande zu arbeiten, was dem vermutheten oder vorangehenden Willen Gottes gemäß

ſcheint. Dieſe Liebe iſt es, die ſie zufrieden ſein läßt, was auch Gottes geheimer, beſtimmter und beſtändiger Wille immer ſenden mag, weil ſie erkennen, daß wir bei gehöriger Einſicht in die Ordnung des Univerſums finden müßten, daß dieſe alle Wünſche, auch die weiſeſten, weit überſteigt, und es unmöglich iſt, ſie beſſer zu machen; — beſſer zu machen, nicht nur für das Ganze, ſondern für uns ſelbſt insbeſondre, wenn wir uns pflichtgemäß an den Urheber des Alls anſchließen, an ihn, nicht nur als den Baumeiſter der Welt und Urgrund unſeres Daſeins, ſondern als unſern Herrn und Endzweck, der das Ziel unſeres Wollens bleiben ſoll und der einzige Urheber unſrer Glückſeligkeit.

Ueber

Leibnitz' und Herbart's Theorieen des wirklichen Geschehens.

Eine Abhandlung zur Geschichte des Monadismus.

Unter den Fragen der monadiſtiſchen Metaphyſik ſpielt jene, ob in der wirklichen Welt eine nach außen gehende (transeunte) Wirkſamkeit ſtattfinde oder nicht, eine der wichtigſten Rollen. Abgeſehen von den ſeltſamen Hypotheſen Leukipp's, Epikur's und Demokrit's, hat auch die geſammte neuere Metaphyſik, ſelbſt wenn ſie ſich nicht zur Annahme der Alleinheit oder des abſoluten Werdens wie Spinoza bekannte, von Descartes und Malebranche anzufangen bis auf Leibnitz und Wolff die Möglichkeit einer ſolchen zwiſchen den geſchaffenen Subſtanzen, alſo mit Ausſchluß der göttlichen, beſtritten, und beſonders Leibnitz an ihrer ſtatt ſeine berühmte oder berüchtigte präſtabilirte Harmonie erfunden. Der Widerſpruch, in den er bei dieſer Läugnung des äußeren Einfluſſes unter Subſtanzen mit unſerer Gewohnheit und inneren Nöthigung gerieth, einen ſolchen vorauszuſetzen, veranlaßte die Skeptiker nach Locke's und Hume's Vorgang, den Cauſalzuſammenhang, deſſen Erklärung ſo ſchwierig, ja unmöglich ſchien, in eine bloße Gewohnheit des denkenden und auffaſſenden Subjects, in eine Regel der Zeitfolge zu verwandeln. Kant ging noch weiter und indem er die Frage nach dem Wie des Cauſalzuſammenhanges zwiſchen den wirklichen Dingen an ſich ganz außer das Bereich des menſchlichen Erkenntnißvermögens verwies, machte er deſſen Vorausſetzung unſererſeits zu einer bloßen Verſtandeskategorie. Die Idealiſten ſprachen ihr als einer ſolchen vollends alle Verbindlichkeit für das Reale ab, ohne des Widerſpruchs gewahr zu werden, in den ſie ſich hiedurch mit ihrer gleichzeitigen Annahme unüberwindlicher „Schranken" des Ichs verwickelten, welche auf nichts Anderes als ein Beſchränkendes von außen hinweiſen konnten. Als ſich der Idealismus von einem blos ſubjectiven und particularen zum transcendentalen und abſoluten erweiterte, konnte es nicht weiter befremden, daß, wo alle einzelnen Weſen in der Allheit eines Einzigen verſchwanden, auch die Wirkſamkeit des Einen auf das Andere aufhörte, und wo die Immanenz und causa sui zum alleingiltigen Princip erhoben wurden, auch der Begriff einer transeunten Wirkſamkeit keinen Raum fand. Deſto auffallender muß es erſcheinen, daß gerade

dasjenige System, welches in neuerer Zeit sich am meisten wieder dem vernünftigen Monadismus der älteren Schule angenähert hat, an demselben Problem eine Klippe fand, deren offene Darlegung und ungelöstes Festhalten dem gesunden Menschenverstande unmöglich eine bleibende Befriedigung gewähren kann. Diesem widerstrebt es offenbar, das Nichtdasein einer äußeren Wirksamkeit der Substanzen anerkennen zu sollen. Gerade je kräftiger sich eine Seele fühlt, je mehr sie sich bewußt sein zu dürfen glaubt, durch Wort und That nicht nur in sich allein, sondern auch in andern von ihr unterschiedenen Wesen Wirkungen verschiedener Art hervorzubringen und stündlich hervorgebracht zu haben, um desto schwerer fällt es ihr, plötzlich ihre Unfähigkeit hiezu einzugestehen. Die Erfahrung jeder Minute scheint zu widersprechen. Ich will meinen Arm heben; im selben Augenblicke werde ich gewahr, daß er sich hebt, und geschieht dies nicht, so empfinde ich das unangenehme Gefühl eines Hindernisses, was mich um so mehr schließen läßt, daß ich, derselbe, der hier gehemmt wird, es auch bin, der in Andern die Wirkung ohne dies Hemmniß zu erzeugen vermag. Je schlichter und alltäglicher diese Erfahrungen sind, desto schroffer erscheint der Widerspruch der Speculation mit denselben, und er allein ist es oft gewesen, der Vielen das Vertrauen zu einer tieferen philosophischen Forschung raubte, welche ein so augenscheinlich widersinniges Resultat gab.

Andrerseits ist es aber nicht wenig merkwürdig und sehr geeignet, Mißtrauen gegen die eigene gewöhnliche Erfahrung zu erwecken, wenn so viele und namentlich alle dem Monadismus mehr oder weniger nahe stehende Denker ihr in einem so wichtigen Punkte beinahe einstimmig widersprechen. Liegt der Grund dieser Erscheinung im Wesen des Monadismus selbst, oder nur in der bisherigen Art und Weise seiner Auffassung? Das ist eine Frage, deren Beantwortung uns nicht uninteressant und deren Bejahung oder Verneinung wesentlich zum Credit oder Mißcredit des Monadismus überhaupt beitragen zu müssen scheint.

Um diese Beantwortung und die daraus fließende Entscheidung mit hinreichender Evidenz aussprechen zu können, wollen wir in dem Nachstehenden auf streng historischen, aus den eigenen Schriften der Erfinder geschöpften Daten untersuchen, auf welchem wahren oder falschen Wege die beiden Hauptrepräsentanten dieser Richtung, Leibnitz und Herbart, denen wir Kant als Uebergangspunkt und ein Paar Neuere als Ausläufer beifügen, zu ihrem Endausspruche

TAYLOR INSTITUTION UNIVERSITY OF OXFORD

gelangt ſein mögen. Daraus wird ſich, wie wir hoffen, mit hinreichender Klarheit ergeben, ob mit ihren Darſtellungen die möglichen Wege erſchöpft, oder vielleicht noch einer oder der andere zurückgelaſſen worden ſei.

Nach den beiden Hauptanſichten, deren eine das Wie eines äußeren Zuſammenhanges unter den Dingen an ſich dahingeſtellt und nur für uns Menſchen nicht erkennbar ſein läßt, die andere dagegen dieſen ſelbſt für an ſich unmöglich erklärt, zerfällt das Ganze eigentlich in zwei Theile. Der erſte liegt, da wir es nur mit dem ſtrengen Monadismus zu thun haben wollen, uns begreiflicherweiſe ferner ab und findet hier nur der Vollſtändigkeit wegen ſeinen Ort. Deſto ausführlicher mußte der zweite in Betracht gezogen werden, der ſich, je nachdem der regelmäßige Ablauf der inneren Veränderungen und der dadurch entſtehende Schein eines wirklichen wechſelſeitigen Einfluſſes als erzeugt durch die Allmacht eines außerweltlichen vollkommenſten Weſens angeſehen oder als Folge nothwendiger Denkformen jeder zuſammenfaſſenden Intelligenz betrachtet wird, wieder in zwei Abſchnitte ſcheidet. Beide Anſichten finden Vertreter und Fortbildner unter den Neueren, deren Modificationen wir zum Schluſſe anführen wollen, bevor wir an den Verſuch einer ſelbſtändigen Betrachtungsweiſe der Frage gehen.

1. Die präſtabilirte Harmonie: Leibnitz.

Auffallend iſt es bei ſtrenger Betrachtung deſſen, was Leibnitz ſelbſt über ſeine präſtabilirte Harmonie lehrt, zu bemerken, wie er blos durch das Beiſeiteliegenlaſſen eines Gedankens, dem er ſchon ſehr nahe ſtand, zu ſeiner Hypotheſe fortgetrieben wurde, die ſich im Verhältniſſe zum übrigen Syſteme wie ein todtes Reis auf einem urſprünglich kräftig treibenden, aber gewaltſam geſtutzten Stamme ausnimmt.

Leibnitz trug ſein neues Syſtem zuerſt öffentlich vor in einem Aufſatze, den er im Jahre 1695 in das Journal des savans (27. Juni) unter dem Titel: »Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu'il-y-a entre l'âme et le corps« einrücken ließ*). Das Problem der Einheit zwiſchen Körper und Geiſt beſchäftigte damals alle Denker, und Descartes, oder vielmehr ſein Schüler Malebranche, hatte um der ſpecifiſchen Verſchiedenheit willen, die er zwiſchen Geiſt und Materie

*) Erdmann, S. 124–128.

annahm, sich nicht anders zu helfen gewußt, als indem er die occasionelle Einwirkung der Gottheit, die vermöge ihrer Allmacht über alle Beschränkungen des Wie hinaus war, zu Hilfe rief. Sobald eine Veränderung in der Seele da ist, welcher eine im Körper entsprechen sollte, bewirkt Gott, daß die letztere stattfindet, und so umgekehrt. Occasionell heißt diese Einwirkung Gottes deshalb, weil ihr Beschluß bei Gott erst in dem Augenblick eintritt, wo sein Beistand nöthig wird, also bei Gelegenheit. Auf diese Weise glaubte Descartes, bei seinem Schwanken zwischen gänzlicher Indifferenz des menschlichen Willens und der Vereinbarkeit desselben mit göttlicher Präscienz, das er zwar nie im Systeme, wohl aber in Briefen ausgesprochen hat*), die menschliche Willensfreiheit zu retten, während er dadurch zugleich die Gottheit zu einem Wesen machte, in welchem Entschlüsse in der Zeit entstehen und vergehen können.

In jenem Aufsatze nun bezieht sich Leibnitz zunächst auf seinen Brief an einen berühmten Theologen, dem er vor Jahren die Umrisse seiner Theorie mitgetheilt, der sie anfangs ziemlich paradox gefunden, nachher aber doch einem Theile derselben wenigstens seine Billigung nicht habe versagen können. Dieser ist kein Anderer, als der berühmte Anton Arnauld, der Doctor der Sorbonne und Stifter von Port-Royal, mit welchem Leibnitz von 1686—93 in häufigem Briefwechsel stand**). Der Brief selbst ist vom Jahre 1690, also fünf Jahre vor dem oben erwähnten Aufsatze, mit dem er nahe übereinstimmt, geschrieben, und enthält im Wesentlichen Folgendes***): „Kein Körper hat ein eigentliches Sein; dieses kommt nur den untheilbaren, anfangslosen und unvergänglichen Substanzen zu, die ihn ausmachen und die den Seelen ähnlich sind. Diese Substanzen sind und bleiben immer, wenn auch unter verschiedenen Formen, an organische Körper gebunden. Jede von ihnen enthält in ihrer eigenen Natur ein Gesetz der Reihenfolge ihrer Thätigkeiten sowohl, als ihrer erfahrenen und jemals zu erfahrenden Begegnisse. Daher kommen alle ihre Thätigkeiten unbeschadet ihrer Abhängigkeit von dem eigenen Wesen der Substanz her. Jede Substanz drückt das ganze Universum aus, aber die eine deutlicher als die andere, jede in Bezug auf gewisse besondere Dinge, und von einem eigenthümlichen

*) Sigwart: der Spinozismus, S. 31. u. ff.

**) Guhrauer: Leibnitz ꝛc. II. S. 108.

***) Bei Erdmann, S. 107—108. Leibnitz' Briefwechsel mit Arnauld, herausg. von Grotefend. Hannover, 1846. S. 132.

Gesichtspunkte aus. Die Einheit des Körpers und der Seele, ja selbst die Einwirkung einer Substanz überhaupt auf die andere besteht nur in der vollkommenen wechselseitigen Uebereinstimmung (accord mutuel), die sich ausdrücklich angeordnet von dem ursprünglichen Schöpfungsacte beider herschreibt, und kraft welcher in jeder Substanz in Folge des ihr von Anbeginn inwohnenden Veränderungsgesetzes in jedem Augenblick gerade diejenigen Zustände stattfinden, welche von den übrigen Substanzen gefordert werden, also die Thätigkeiten der einen die Veränderungen der anderen regelmäßig und unabhängig von einander begleiten." Das Uebrige der Stelle, obgleich es schon eine Andeutung der Leibnitz sehr geläufigen Idee eines moralischen Geisterreichs unter Gottes Leitung enthält, gehört nicht unmittelbar hierher.

Genug, schon zu jener Zeit besaß Leibnitz die Idee der prästabilirten Harmonie, die hier noch accord mutuel heißt, und hatte sich damit von Descartes sowohl, als von Malebranche, dessen Anhänger Arnauld war, losgemacht. Sein Verhältniß zu dem Ersteren bezeichnet er selbst in dem Nouveau système *) genauer: „Ich nahm wahr," sagt er, „daß die bloße Betrachtung einer ausgedehnten Masse nicht hinreiche, und daß man hier noch eine Kraft anzunehmen genöthigt sei, deren Begriff, obgleich die Triebfeder der Metaphysik, doch leicht verständlich ist." — „Es ist nämlich unmöglich, das Princip der wahren Einheit in der Materie allein oder in Demjenigen zu finden, was durchaus passiv ist, weil es nichts Anderes ist, als eine Anhäufung oder Ansammlung von Theilen bis in's Unendliche. Eine Menge kann ihre Realität nur in den wahren Einheiten haben, die ganz anderswoher kommen und etwas ganz Anderes sind, als bloße Punkte, aus welchen unmöglich (?) das Stetige zusammengesetzt sein kann. Um zu diesen Einheiten zu gelangen, sah ich mich gezwungen, zu formellen Atomen meine Zuflucht zu nehmen, weil ein materielles Wesen nicht zur selben Zeit materiell und doch vollkommen untheilbar oder wahrhaft eins sein kann, sobald das Wort „materiell" immer im Sinne eines ausgedehnten Zusammengesetzten genommen wird. Ich fand nun," fährt er fort, „daß deren (der substantiellen Formen) innere Natur in der Kraft bestehe, und sie folglich etwas den Vorstellungen und Begehrungen Analoges besitzen, also auch unter den Begriff: Seele, âme, gefaßt werden müssen ....

*) Erdmann, S. 124.

Aristoteles nennt sie Entelechieen. Ich nenne sie vielleicht passender primitive Kräfte, die nicht blos das Sein (l'acte), das Complement der Possibilität, sondern außerdem noch eine ursprüngliche Thätigkeit (l'action) besitzen.» Er unterscheidet sie auf das schärfste von den gemeinen Atomen. „Die Atome der Materie widersprechen der Vernunft, außerdem daß sie ja selbst noch aus Theilen zusammengesetzt sind. Denn dadurch, daß diese Theile an einander hängen, hört noch nicht ihre Verschiedenheit als Theile auf.» — „Es gibt nichts als substantielle Atome, d. i. reelle und vollkommen theilloſe Einheiten, die die Quellen der Thätigkeit und als letzte Elemente der Substanzenanalyse die absoluten Grundprincipe der Zusammensetzung der Dinge sind. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen.» ... „Sie haben etwas Vitales an sich, eine Art von Vorstellungen, und ihre mathematischen Orte oder Punkte sind die Gesichtspunkte, von welchen aus sie das Universum vorstellen.

Von Descartes also schied sich Leibnitz durch den einfachen Schluß: Wo es Zusammengesetztes (Körper) gibt, muß es Einfaches geben. Der cartesianische Dualismus verwandelte sich in einen Monismus, aber nicht der Form und Materie, wie bei Spinoza, sondern blos der Materie nach. Während dort die einzelne Persönlichkeit und individuelle Existenz sich in der unbegreiflichen baren Alleinheit einer allumfassenden ungetrennten Substanz aufheben sollte, welcher das gesammte Denken und die gesammte Ausdehnung in unbeschränkter Fülle als unendliche Attribute zukommen, entstand hier ein zahlloſes Heer gleichberechtigter einfacher Wesen desselben Stammes, die nur gradweise unterschieden waren, und unter denen das höchste Wesen die allvollkommenste, die Hauptmonade, „le monarque» war, eine vollständige Demokratie der Geister, darin im Gegensatze zum Dualismus die Standesvorrechte einer verhältnißmäßig nur geringen Anzahl höherer Geister aufhörten und die Pariaskaste der Materie vom Schauplatze des metaphysischen Seins verschwand. An ihre Stelle traten die selbst- und freithätigen Individuen; das abendländische Princip der Individualität trat, wie Hegel*) sagt, gegenüber der orientalischen Alleinslehre Spinoza's, und Leibnitz verwirklichte auf diese Weise einen Gedanken, den er schon als kaum sechzehnjähriger Jüngling in seiner ersten Schrift: disser-

*) Encyclopädie, herausgeg. von Henning. I. S. 301.

tatio de principio individui*), damals noch unter vielem scholastischen Mit- und Beiwerk angeschlagen hatte.

So einfach jener Schluß scheinen kann und wirklich ist, so folgenreich ist er auch, und wir werden späterhin Gelegenheit genug haben, uns zu überzeugen, daß dies gerade derjenige Satz ist, dessen nachherige Verkennung das System von seinem eingeschlagenen Wege abgeführt hat. Wie leicht eine solche Verkennung sich einschleicht, davon gibt gleich die obige Stelle, die wir mit einem Fragezeichen bemerkt haben, einen Beweis. Das Stetige, heißt es dort, könne unmöglich aus Punkten zusammengesetzt sein? Woraus sollte es denn? Der erwähnte Schluß verlangt ja ausdrücklich, das Zusammengesetzte setze einfache Bestandtheile voraus. Punkte aber sind nichts anderes, als die einfachen Bestandtheile des Raumes. Gleichwohl behaupten z. B. die Geometer durchgehends, die stetige Linie sei wieder nur aus Linien zusammengesetzt, also wieder aus Zusammengesetztem, was dem oben anerkannten Satze offenbar widerstreitet. Denn die durch die Theilung erhaltenen Linien sind entweder zusammengesetzt, haben also selbst noch Theile, sind daher nicht die letzten Bestandtheile, oder sie sind einfach, und dann keine Linien mehr, sondern Punkte, unter denen man sich freilich keinen auch noch so winzigen physischen Punkt vorstellen darf. So wird der allgemeine Satz zugleich anerkannt, und seine Realität doch in seinen Anwendungen geläugnet. Der Grund dieser Erscheinung scheint darin zu liegen, daß wir bei jeder unserer Vorstellungen, mitunter selbst bei solchen, die gar keinen Gegenstand haben, uns ein Bild (Schema) von diesem Gegenstande mit der Phantasie zu entwerfen gewohnt sind**),

*) Ueber diese, lange Zeit unbeachtete und selbst von Leibnitz' Historiographen Ludovici nur unvollständig gekannte Schrift, die sich nur mehr bei Dutens (ed. Genev.) findet, äußert sich Guhrauer bei ihrer Wiederherausgabe (Berlin 1837, S. 10): „Man würde ihrer endlich ganz vergessen haben, hätte nicht F. H. Jacobi auf Veranlassung seines Streits mit Mendelssohn durch seine wissenschaftliche Parallele der Systeme von Spinoza und Leibnitz dahin geführt, auf jene Dissertation als eine schon der Aufgabe wegen merkwürdige Schrift hingewiesen.“ In der That war sie die Klaue des Löwen, wie schon der alte Thomasius in seiner Vaterfreude über den großen Zögling vorempfinden mochte. Vgl. auch L. Feuerbach: Leibnitz' Philosophie ꝛc. S. 32. u. ff.

**) Drobisch: Empir. Psych. S. 52 u. ff. — Bolzano's Wissenschaftslehre (Sulzbach, v. Seidel, 1837), III. S. 60.

und uns von dieſem gewöhnlich leichter beſtimmen laſſen, als von dem Begriffe ſelbſt. Wo wir ein ſolches Bild nicht zu ſchaffen vermögen, da gewinnt auch der Begriff ſelten einen feſten Halt. Dieſer Fall tritt beim einfachen Punkte, beim einfachen Zeittheile, bei der einfachen Subſtanz und überhaupt in beinahe allen Fällen ein, wo wir ein einfaches, ſinnlich nicht Vorſtellbares und nur im Begriff zu Faſſendes vor uns haben. Er darf uns aber, eben weil er nur in der Einbildungskraft ſeinen Sitz hat, auch gar nicht irre an Demjenigen machen, was wir einmal unabhängig davon aus reinen Begriffswahrheiten, alſo mit Nothwendigkeit erkannt haben. Darum beſtand auch Leibnitz mit Beharrlichkeit auf dem Daſein einfacher und folglich den Geiſtern analoger Subſtanzen als Beſtandtheile der Materie, ungeachtet er dieſelben eben ſo wenig wie wir oben die einfachen Punkte ſinnlich nachweiſen, ja nicht einmal ein Bild von demſelben zur Veranſchaulichung entwerfen konnte.

Nachdem ſo die Materie*) als ſelbſtändiges Ausgedehnte aufgehoben und zu einem objectiven (nach Herbart's Ausdruck) beim Zuſammenfaſſen der Dinge mit Nothwendigkeit ſich aufdringenden, gleichwohl nicht reellen Scheine herabgeſetzt worden, ſchien die Schwierigkeit, welche Descartes gegen die Möglichkeit des Einwirkens der Geiſter als des Unausgedehnten auf die Materie als das Ausgedehnte, alſo generiſch Ungleichartige erhoben hatte, und welche Malebranche zur Aufnahme des Occaſionalismus veranlaßte, hinweggeräumt zu ſein. Es gab ſtatt der unter ſich ungleichartigen Geiſter und Materie durchgehends gleichartige einfache geiſtige Weſen und alle äußeren Einwirkungen, welche wir, von der ſinnlichen Erfahrung genöthigt, außer uns wahrzunehmen glauben, reducirten ſich ſtatt auf die Einwirkung der Geiſter auf die heterogene leibeigene Materie, auf die Einwirkung homogener einfacher Weſen auf und unter einander ſelbſt. Zwiſchen den Körpern nehmen wir Einwirkungen wechſelſeitig wahr; Körper aber als ſolche ſind nicht wahrhaft, ſondern nur die einfachen Theile derſelben ſind; die allein können es alſo auch ſein, welche hier wirken, und die Wirkungen, welche wir zwiſchen den Körpern wahrzunehmen glauben, können nur die Reſultate derjenigen ſein, die zwiſchen den einfachen Theilen derſelben ſtatthaben.

*) Ueber Leibnitz' frühere Vorſtellungen von der Materie vgl. die neuerliche treffliche Abhandlung Hartenſtein's: De materiae apud Leibnitium notione commentatio. Leipzig, 1846.

Allein gerade hier erst fand Leibnitz die eigentliche, wie er meinte, nicht zu hebende Schwierigkeit. „Es gibt," sagt er*), „im strengen metaphysischen Sinne keinen reellen Einfluß einer Substanz auf eine andere, und man muß daher (mit Descartes) allerdings zugeben, daß alle Dinge sowohl als ihre Eigenschaften fortwährend durch Gottes Wirksamkeit erzeugt werden. Um aber das Problem zu lösen, ist es nicht genug, wie der Occasionalismus, eine Ursache im Allgemeinen anzuführen und kurzweg einen deus ex machina anzunehmen; denn wenn sich Alles so von selbst macht ohne weitere mögliche Erklärung, so heißt dies ganz eigentlich zum Wunder seine Zuflucht nehmen. Die Philosophie aber muß Gründe angeben und erkennen lassen, wie die Dinge übereinstimmend mit dem Begriffe des Gegenstandes, um welchen es sich handelt, nach der Weisheit Gottes sich entwickeln."

Nun verwarf er sowohl den reellen physischen Einfluß einer Substanz (Monade, einfaches Wesen) auf die andere mittels Uebergangs eines Theilchens aus Einem in's Andere; „denn," sagte er, „die Monaden haben keine Fenster, durch welche irgend etwas ein- oder austreten könnte," als den Occasionalismus, „denn das heißt einen deus ex machina einführen in einer ganz natürlichen und gewöhnlichen Sache, wo er vernünftigerweise nicht anders mitwirken sollte, als er in jedem anderen natürlichen Ereignisse mitwirkt." **)

Daß er den physischen Einfluß der Substanzen so kurz abfertigte, gründete sich auf einen weitverbreiteten, zum Theil noch jetzt gang und gäben Irrthum. Fast allen seinen Zeitgenossen und ihm selbst schien der physische Einfluß, sollte er anders diesen Namen verdienen, nicht anders stattfinden zu können, als indem sich von der einen (thätigen) Substanz ein Theil ablöse und in die andere (leidende) Substanz übergehe. Nun hatten die einfachen Monaden weder Theile, von denen sich einer ablösen konnte, noch Ausdehnung, um den abgelösten in sich aufzunehmen, also — gab es keinen physischen Einfluß ***). Descartes hatte folgen-

*) Nouv. système, S. 127.

**) II. Eclaircissement, S. 134.

***) Es ist nicht uninteressant, neben dieser Beweisführung jene zu betrachten, die M. G. Hansch in seinen: princ. phil. geometrico modo demonstrata liefert, und durch welche er, wie er in der Widmung an den Prinzen Eugen ausspricht, die Lehre seines Meisters erst recht festgestellt zu haben meinte. Sie heißt dort: Theor. XV. Nulla monas derivativa physice influere potest in

dermaßen geſchloſſen. Die Seele kann auf Materie nicht wirken, weil ſich nichts von ihr trennen kann, denn ſie iſt einfach: die Materie nicht auf die Seele, denn dieſe iſt ausdehnungslos, kann alſo nichts Ausgedehntes, kein Theilchen der Materie, das wieder Materie iſt, aufnehmen. So ſchien, wenn man den phyſiſchen Einfluß mittels Ueberganges materieller Theile als die einzige Möglichkeit realen Einfluſſes der Subſtanzen auf einander anſah und jenen mit Recht für unmöglich erklärte, ſowohl ſein Occaſionalismus als Leibnitz' accord mutuel, der blos ideale Einfluß überhaupt, außer Zweifel. Leibnitz ſelbſt, da er ſich von mehreren Seiten, beſonders von Foucher, lebhaft widerſprochen ſah, ſuchte ſich durch folgendes Beiſpiel zu rechtfertigen, das nach ſeiner Gewohnheit, die Lieblingsgedanken häufig faſt mit denſelben Worten zu wiederholen, öfter wiederkehrt: „denket Euch zwei Thurm- oder auch Taſchenuhren, die vollkommen übereinſtimmen. Dies kann auf dreierlei Weiſe geſchehen. Die erſte beſteht in dem wechſelſeitigen Einfluſſe einer Uhr auf die andere; die zweite in der Sorge eines Menſchen, der auf beide be-

interius alterius monadis derivativae. Demonstr. Quandoquidem monades omnibus prorsus partibus carent (per. def.), in monadibus etiam derivativis nullae partes continuo mutare possunt locum suum (per. ax.). Sed si in monadibus derivativis nihil prorsus datur, quod locum suum continuo mutare possit, nec intelligibili modo explicari potest, quomodo in interiori monadum derivativarum motus ullus excitari, dirigi, augmentari aut diminui possit (per. def.), consequenter nulla in iisdem fieri potest per motum internum mutatio (per. def.). Sed in cujus interiori nulla, mediante motu interno, fieri potest mutatio, in illius interius etiam nihil physice influere potest (per. def.). Quamobrem nulla omnino monas derivativa in interius alterius monadis derivativae physice influere potest. Q. E. D. Theorem. XVI. In monadem creatam forinsecus nec substantia nec accidens intrare potest. Demonstr. Cum nihil in interius monadis creatae physice influere possit (per theor. praec.), nihil etiam in eandem ab extra ingredi potest, nec substantia nec accidens (per. def.) in monadem creatam forinsecus intrare possunt. Q. E. D. So frembartig, ja ſelbſt abgeſchmackt uns dieſes Quod erat demonstrandum erſcheinen mag, ſo kann doch Niemand läugnen, daß dieſer Anhänglichkeit auch an die äußeren unweſentlichen Formen der Mathematik das Beſtreben zu Grunde lag, das Weſentliche der mathematiſchen Methode, die Klarheit und Beſtimmtheit ihrer Begriffe auch auf das philoſophiſche Denken zu übertragen. Daß dieſes Beſtreben, welches die Grundlage jeder wahren Methode der denkenden Forſchung ausmachen muß, auf mathematiſche Form allenthalben zurückführt, hat wenigſtens zum Theil ſchon Herbart bewieſen.

ſtändig Acht gibt; die dritte darin, beide ſo kunſtreich und kunſtgerecht zu verfertigen, daß man in der Folge ihrer Uebereinſtimmung gewiß ſein kann." *) ... „Der Weg des Einfluſſes iſt jener der gemeinen Philoſophie; da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Theile aus einer in die andere Subſtanz übergehen können, ſo iſt dieſer Ausweg damit ſchon zu Boden geſchlagen. Der Weg der beſtändigen Aſſiſtenz von Seite des Urhebers iſt jener der occaſionellen Urſachen, aber ich glaube, daß man hier einen **deus ex machina** in einer ganz natürlichen und gewöhnlichen Sache in's Spiel bringt, wo Gott vernunftgemäß nicht anders wirkſam ſein kann, als er es in allen übrigen natürlichen Ereigniſſen iſt. Alſo bleibt nur eine Hypotheſe übrig: der Weg der Harmonie; Gott hat vom Anfang der Dinge her jede von je zwei Subſtanzen ſo eingerichtet, daß ſie zufolge ihrer inwohnenden, zugleich mit ihrem Daſein empfangenen Geſetze beſtändig mit der andern dergeſtalt übereinſtimmt, als gäbe es eine wechſelſeitige wahrhafte Einwirkung zwiſchen beiden, oder als hätte Gott beſtändig ſeine Hand im Spiel **).

Leibnitz' eigenthümlicher Gang, der ſich allmälig durch und an ſeinen Gegnern recht heranbildete, macht es hier nöthig, einzuhalten und einen tiefern Blick in ſein Syſtem zu thun. Setzen wir an die Stelle jener Uhren die einfachen Monaden. Dieſe haben Kräfte, weil ſie Subſtanzen ſind und zwar einfache Subſtanzen; denn Leibnitz dehnt den Umfang dieſes Begriffs ſo weit aus, daß er auch einen ganzen Inbegriff von Subſtanzen Eine Subſtanz nannte. „Subſtanz aber iſt ihm jedes Weſen, das der Thätigkeit fähig iſt," und „die Subſtanz eines Dinges ſelbſt beſteht in der Kraft zu handeln und zu leiden ***)." Statt Subſtanz überhaupt verſtehe man hier durchgehends „einfache Subſtanz," denn die zuſammengeſetzte hat als ſolche keine Kraft, ſondern nur inſofern die ſie ausmachenden einfachen Beſtandtheile zuſammen eine gewiſſe Summe von Kraft beſitzen. Die Weſen ſind aber der Thätigkeit nicht nur fähig, ſondern auch in der That thätig, denn: „Thätigkeit iſt unmöglich ohne Vermögen thätig zu ſein; aber auch Vermögen wäre ein leeres Wort, wenn es niemals in Thätigkeit übergehen könnte ****)."

*) II. Eclaircissem. S. 134.

**) II. Eclaircissem. Faſt mit denſelben Worten auch im III. Eclaircissem. à M. Foucher.

***) Principes de la nature et de la grâce, S. 714.

****) De ipsa natura, S. 157.

Sie ſind ferner nicht nur zeitweilig, ſondern fortwährend thätig, denn nicht nur jedes Thätige iſt eine beſondere Subſtanz, ſondern auch jede einzelne Subſtanz wirkt ohne Unterbrechung fort, ſelbſt die Körper nicht ausgenommen, in welchen ſich niemals abſolute Ruhe findet*). Das Letztere folgt aus dem Erſteren; ſind die Theile nicht in Ruhe, ſo iſt es auch das Ganze nicht, wenigſtens nicht abſolut, wenn auch ſeine relative Lage gegen äußere Gegenſtände vielleicht nicht ändert. Jedoch beſchränken ſich alle dieſe Kräfte auf die einfache Subſtanz ſelbſt; nach außen können ſie nicht wirken nach dem berühmt gewordenen Grundſatze von den fehlenden Fenſtern der Monaden. Innerhalb der Monade ſelbſt ſind ſie aber fortwährend wirkſam; denn wäre irgend eine es zu irgend einer Zeit nicht, ſo könnte ſie es niemals ſein, weil es „durchaus kein Mittel gibt, durch welches aus der Einen in die Andere Etwas übertragen, oder in der letzteren durch die erſtere irgend eine innerliche Bewegung von außen erzeugt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte**).“ Sind aber die inneren Kräfte der Monade fortwährend thätig, ſo erzeugen ſie auch fortwährend Veränderungen in derſelben, ſo daß „der Zuſtand des Wechſels in der Monade ein continuirlicher wird***)“ und, da ſie von außen nicht beſtimmt werden können, „die naturgemäßen Veränderungen der Monade aus einem inneren Princip in denſelben abfolgen****),“ ſo daß „eine jede ihrer eingepflanzten Naturkraft (vim insitam) und ihren der Außenwelt angepaßten Geſetzen folgt, worin die Einheit der Seele und des Körpers beſteht†).“ Nach dem Princip der indiscernibilium muß ferner „jede Monade verſchieden ſein von jeder anderen, denn ſchon in der Natur gibt es nicht zwei Weſen, die einander vollkommen gleich und wo wir außer Stande wären, eine innere oder auf eine innere Beſchaffenheit gegründete Verſchiedenheit nachzuweiſen††).“ Dieſe Verſchiedenheit liegt bei den einfachen Weſen in ihren Qualitäten. Ohne dieſe „würde jedes Mittel fehlen, irgend

*) De ipsa nat. S. 157.

**) Monadolog. S. 705.

***) Daſelbſt S. 705.

****) Daſelbſt S. 705.

†) De ipsa natura, S. 157.

††) Monadol. S. 705. Die Anekdote von den vergeblich geſuchten zwei völlig gleichen Blättern im königl. Hofgarten zu Charlottenburg iſt bekannt.

einen Wechsel an den Dingen gewahr zu werden, weil Dasjenige, was am Zusammengesetzten erscheint, nur von den einfachen Bestandtheilen (ingrediens) desselben herrühren kann. Bei Monaden aber, sobald sie gar keine Qualitäten hätten, wären eine von der andern ganz und gar nicht verschieden, nicht einmal der Quantität nach differirend: folglich würde, den Raum als erfüllt vorausgesetzt, jeder Ort der Bewegung beständig nichts Anderes, als ein vollkommenes Aequivalent dessen erhalten, was er schon früher besaß, mithin jeder Zustand des Dinges jedem Anderen in allen Stücken völlig gleich sein*).» Worin diese Qualitäten bestehen, ob sie erkennbar seien oder nicht, reell oder ideell, darüber spricht sich Leibnitz nirgendwo entscheidend aus. Man kann annehmen, daß er darunter Dasjenige verstanden habe, was er détail de ce, qui se change nennt, und worin der Grund liegt, daß in jeder Monade zu einem gegebenen Zeitpunkt gerade diese und keine anderen Zustände stattfinden können, als diejenigen, welche in selbem Zeitpunkt in ihr wirklich stattfinden. Der Ausdruck ist jedenfalls etwas dunkel. Feuerbach ist der Ansicht**),» Leibnitz verstehe unter demselben nicht sowohl das inwohnende Gesetz der Aufeinanderfolge und regelmäßigen Selbsterzeugung der Vorstellungen, welches in jeder Monade ein anderes sein muß, soll sie andere Vorstellungen als die übrigen besitzen, sondern vielmehr diese autonomischen Veränderungen der Monade selbst und wolle diese die Qualitäten derselben genannt wissen. In diesem Falle hat dann jede Monade nicht eine, sondern so viele Qualitäten, als sie einzelne Veränderungen besitzt, also unendlich viel. So viel steht gewiß, daß dieses „détail de ce, qui se change» es ist, was die specifische Verschiedenheit und bunte Mannigfaltigkeit der einzelnen Monaden untereinander begründet***).» Die Veränderungen in der Monade, mögen sie selbst deren Qualitäten, oder nur Folgen des jeder Monas als specielle Qualität immanenten individuellen Veränderungsgesetzes sein, sind Kraftäußerungen derselben und die Monas ist vollkommen „spontan,» sie ist selbst die „eigene und einzige Ursache ihrer Handlungen.» Denn, wie schon Aristoteles richtig bemerkte, „spontan, freiwillig ist Dasjenige, wovon das Princip in

*) Monadol. S. 705.
**) Leibnitz' Phil. ꝛc. S. 51.
***) Leibnitz' Phil. ꝛc. S. 51.

dem Handelnden selbst liegt," folglich hängt sie von nichts Anderem ab, als von Gott und sich selbst.

Daraus folgt schon von selbst, was das für Veränderungen seien. Sie finden nur in einfachen Wesen statt, ohne Veranlassung von außen, als von innen kommende und innen bleibende, also spontane, völlig ideale Bestimmungen; dergleichen sind nur die Vorstellungen. „Diese und ihre Veränderungen sind das Einzige, was man in den einfachen Wesen antrifft. In ihnen allein bestehen alle inneren Thätigkeiten der Monaden*)." — „Eine Vorstellung," fährt Leibnitz fort, „ist jener vorübergehende Zustand, der eine Vielheit in der Einheit umschließt; denn da jede natürliche Veränderung stufenweise vor sich geht, so ändert sich in der Seele (der einzigen wahren substanziellen Einheit und Einfachheit) Einiges, Anderes bleibt. Dadurch entsteht in jeder einfachen Substanz eine Mehrheit von Zuständen und Verhältnissen, ungeachtet sie keine Theile hat... Einer solchen Vielheit werden wir uns schon bewußt, wenn wir wahrnehmen, daß selbst unser kleinster Gedanke noch eine Vielheit, wenigstens seinem Gegenstande nach, enthalte**)." Ob sich Leibnitz hier nicht getäuscht habe, und ob es wirklich unter unseren Vorstellungen keine einzige, ob es nicht vielmehr sehr viele gebe, die sich auf keine Vielheit von Gegenständen, sondern auf einen einzigen beziehen, wollen wir für jetzt dahingestellt sein lassen. Genug, Leibnitz erklärt Zustände, welche eine Vielheit (von Veränderungen) in der Einheit (der einfachen Monade) einschließen, schlechtweg für Perceptionen und unterscheidet sie von den bewußten Vorstellungen oder Apperceptionen. Nach ihnen bestimmen sich die Rangstufen der Monaden. Jene, die durchgehends nur Perceptionen oder dunkle Vorstellungen besitzen, heißen Entelechieen, ein Name, der ihres Selbstgenügens, ihrer Autarkeia wegen allen Monaden zukommt (ἔχουσι τὸ ἐντελές), jene, deren Vorstellungen, zum Theile wenigstens deutlich und vom Bewußtsein begleitet sind, Seelen (âmes).

Bis hieher haben wir die Monaden als völlig freithätig betrachtet, befinden uns aber zugleich noch in Bezug auf die einzelne Monade auf dem Standpunkte eines vollkommenen Idealismus, der nur durch das jeder Monade inwohnende Gesetz ihres Veränderungsablaufs, welches

*) Monadol. S. 706.

**) Daselbst S. 706.

in jeder Monade ein anderes ist, eine bestimmte Richtung empfängt. Soll also eine Art Zusammenhang in diese mannigfachen und von einander wechselseitig gänzlich unabhängigen Reihen von Veränderungen gebracht werden, so daß sich mit der Veränderung in der einen Monas die correspondirende in der andern zugleich vorfinde, was durch besondere Einwirkung der Einen auf die Andere nicht geschehen kann, und durch die blos gelegenheitliche der Gottheit nicht geschehen soll, damit das Ganze nicht planlos zusammengewürfelt, sondern vom Standpunkt der höchsten Weisheit aus geordnet erscheine: so muß von diesen den Monaden inwohnenden Gesetzen aus gewirkt werden. Diese Gesetze müssen so beschaffen sein, daß sich, so oft nach dem in einer der Monaden thätigen Gesetze zu einem gewissen Zeitpunkt ein bestimmter Zustand eintritt, in allen übrigen Monaden in Folge ihrer Gesetze die entsprechenden und anpassenden erzeugen. Zu deren Auswahl gehört erstens eine vollständige Erkenntniß aller überhaupt möglichen Gesetze dieser Art, deren wegen der unendlichen Anzahl der Monaden auch unendlich viele sind, sammt den Reihen von Veränderungen, welche in alle Ewigkeit aus ihnen folgen, also eo ipso eine unendliche Erkenntniß; ferner ein unendlicher Wille, der aus der unermeßlichen Menge möglicher Gesetze und Folgenreihen gerade diese gewählt hat, um eine zu jeder Zeit vollkommenste Welt zu schaffen; und endlich eine unendliche Macht, um diese Gesetze in den Monaden auch wirklich zur Thätigkeit zu bringen. Unendliche Erkenntniß, vollkommenster Wille und größte Macht sind aber nur die Attribute Gottes, dem allein wir die Wahl und Belebung der Veränderungsgesetze der Monaden und dadurch mittelbar das Dasein aller aus diesen, wie Folgen aus ihren Gründen, zu jeder gegebenen Zeit hervorgehenden Wirkungen verdanken.

Aus diesem Grunde durfte Leibnitz von Gott, dem Urgrund aller Dinge, sagen: „er sei jene nothwendige Substanz, in welcher sämmtliche (mögliche und wirkliche) Veränderungen formaliter ihren Grund und Urquell haben*).“ Denn sein „Verstand ist die Quelle der ewigen nothwendigen Wahrheiten,“ in welchen jene Gesetze begründet sind, und welche ihn zu der Wahl derjenigen bestimmten, welche dem allgemeinen Besten am zuträglichsten sind (choix du Meilleur).

*) Monadol. S. 708.

In ihm ist „die Macht als Quelle von Allem, die Erkenntniß, die alle Ideen umfaßt, und der Wille, der verändert und schafft nach dem Princip des allgemeinen Besten*).“ Gott mußte wollen, daß das Ganze so eingerichtet werde, wie er erkannte, daß es am besten sei, er mußte es auch so vermögen. Alle jemals stattfindenden Veränderungen sind längst von Anbeginn her in jeder Monade oder vielmehr in dem ihr von Gott eingepflanzten Veränderungsgesetze virtuell vorhanden, und laufen wie aufgezogene Uhrfedern nacheinander ab. Auf diese Weise wird die ganze reale Welt mit allen wechselnden und bleibenden Zuständen das Abbild einer idealen Welt von Gesetzen in Gottes Verstande. Was sich in dieser idealen Welt wie Grund und Folge verhält, wird in der realen zur (scheinbaren) Ursache und Wirkung. Denn „ein Geschöpf heißt vollkommener als ein anderes, sobald sich an ihm Etwas findet, was den vollständigen rein aprioriſchen Grund dessen abzugeben vermag, was an diesem Andern geschieht, und deshalb sagt man, es wirke auf dieses Andere**).“ Das Wirken ist ein bloßes Wort, eine Redensart, ein gedachtes Wirken, denn ein reales soll ja absolut unmöglich sein. Das was sich an dem Ersten von der Art findet, daß es die Ursache eines Zustandes an dem Zweiten abgeben zu können scheint, ist nur eine reale Folge des innern Gesetzes dieser ersten Monade, eine ihrer inneren wirklichen Veränderungen, ein Theil ihres immanenten realen Geschehens selbst. Der Einfluß aber unter den Substanzen von Monade auf Monade ist blos ein idealer und dieser gelangt zu seiner Wirkung nicht anders, als durch die Dazwischenkunft Gottes selbst, indem im Kreise seiner Ideen jede Monade mit Recht verlangen darf, daß er bei Anordnung und Regelung des Weltgebäudes auch auf sie und ihre jetzigen und künftigen Veränderungen Rücksicht nehme. Denn „da keine geschaffene Monade einen Einfluß auf das Innere einer anderen nehmen kann, so bleibt dies als das einzige Mittel übrig, die Eine in der Abhängigkeit von der Anderen zu erhalten..... Daher sind auch zwischen den geschaffenen Substanzen Thätigsein und Leiden wechselseitig. Denn Gott findet, sobald er zwei einfache Substanzen vergleicht, an jeder derselben Gründe, welche ihn bestimmen, die Eine in gewissen Beziehungen der Anderen

*) Monadol. S. 708.
**) Daselbst S. 709.

anzupaſſen, woraus folgt, daß dieſelbe, die uns von einem gewiſſen Geſichtspunkt aus als thätig erſchien, von einem andern aus uns als leidend erſcheinen kann; und zwar thätig, inſofern dasjenige, was man an ihr mit Deutlichkeit wahrzunehmen im Stande iſt, dazu dient, den Grund deſſen anzugeben, was an der Anderen vor ſich geht; leidend aber, inſofern der Grund deſſen, was ſo eben an ihr geſchieht, in demjenigen anzutreffen iſt, was an einer anderen Monade mit Deutlichkeit unterſchieden werden kann*).» Was wir alſo Urſache und Wirkung an verſchiedenen Subſtanzen nennen, ſind nur verſchiedene Beſtimmungen, welche die Gottheit einer Jeden von Beiden mit Rückſicht auf die Anderen beigelegt hat. Urſache und Wirkung ſind ſie nur für uns, nur für den Beſchauer, an ſich ſind beide Beſtimmungen gegen einander völlig indifferent, und die Gottheit muß ihre beſonderen Gründe gehabt haben, ſie an beiden Monaden gerade ſo eintreten zu laſſen, daß wir auf die Vermuthung gelangen, die Eine ſei die Urſache der Anderen. Dieſe Gründe laſſen ſich in Gottes Verſtande allerdings wie Sätze betrachten, deren einer den andern zur Folge hat, ſo daß z. B. die Beſtimmung a an der Subſtanz A da ſein muß, weil die Beſtimmung b an der Subſtanz B da iſt, und der Satz: „a iſt an A» als Grund des Satzes: „b iſt an B» erſcheint; darum iſt aber weder a die Urſache von b, noch b die Urſache von a, weil ja ein- für allemal kein Ding auf das andere wirken, alſo auch keines die reale erzeugende Urſache irgend einer Beſtimmung an einem andern werden kann.

Urſachen und Wirkungen an verſchiedenen Subſtanzen ſind daher blos todte Beſtimmungen, die nur uneigentlich dieſen Namen verdienen, und deren Eine allenfalls gänzlich wegbleiben könnte, ohne die andere wegfallen zu machen. Denn die Urſache ſelbſt iſt in dieſem Falle ganz und gar nicht die Bedingung des Eintrittes der Wirkung; die letztere iſt blos eine Folge des ihrer Monade von Anbeginn her inwohnenden Geſetzes, ſo wie die (ſcheinbare) Urſache an der andern Monade gleichfalls nichts als eine Folge des dieſer letzteren inhaftenden Geſetzes iſt, und nur der Umſtand, daß Gott dieſe beiden Geſetze von Anfang her ſo gewählt und eingerichtet hat, daß einſt kraft derſelben zu gleicher Zeit an beiden Monaden ſolche Veränderungen eintreten

*) Monadol. S. 709.

müſſen, die zu einander im Verhältniſſe von Urſache und Wirkung zu ſtehen ſcheinen, dieſer Umſtand gibt ihnen den ſeit Ewigkeit her prä-ſtabilirten Zuſammenhang.

Wie es aber komme, daß wir trotz dieſer vollkommenen realen Unabhängigkeit jeder Monade für ſich von aller äußeren urſachlichen Wirkſamkeit und ihrer ausſchließenden Schöpferkraft ſämmtlicher inneren Veränderungen aus ſich ſelbſt, als den nothwendigen Folgen ihrer immanenten Veränderungsgeſetze, doch zu der Vorſtellung eines urſachlichen Zuſammenhangs der Dinge untereinander gelangen, davon gibt Leibnitz die eigenthümliche Erklärung: „Dieſe innige Verknüpfung (liaison), oder die Uebereinſtimmung aller geſchaffenen Dinge (die, wie wir oben ſahen, durch den Zuſammenhang der idealen Welt der immanenten Geſetze untereinander entſteht) mit jedem Einzelnen und jedes Einzelnen mit allen Uebrigen macht, daß jede einfache Subſtanz Beziehungen an ſich trägt, die ein Abdruck aller übrigen Subſtanzen ſind, und folglich jede einzelne gleichſam als ein lebender immerwährender Spiegel des Univerſums erſcheint *)."

Die Gottheit als Weltbaumeiſter erſcheint hier unter dem Bilde eines Moſaikkünſtlers, der aus den einzelnen Monaden wie aus Steinchen das ganze Weltgebäude zuſammenſetzt, und dabei ſehr wohl im Sinne haben muß, welche Stellung jedes ſo oder anders gefärbte Steinchen einnehmen müſſe, um den gewünſchten Effect hervorzubringen. Jedes Steinchen oder Stiftchen befindet ſich gegen jedes andere in einem beſtimmten Verhältniß der Lage und zwar gegen jedes in einem andern. Dieſe Verhältniſſe überblickt aber nur der ordnende Künſtler. Nur ſeinem Geiſte iſt das Ganze gegenwärtig nach Zweck und Abſicht, das Steinchen ſteht in dieſen Verhältniſſen, ohne davon, abgeſehen von der inneren Unfähigkeit, eine Kenntniß zu haben. Inſofern es aber in ſeinen eigenen Verhältniſſen ſteht, wird es durch dieſelben Urſache gewiſſer Beſtimmungen an der Lage aller übrigen Steinchen, die ſämmtlich anders angeordnet ſein könnten und ſein würden, wenn dieſes einzige Steinchen mangelte. Die Monaden nun haben untereinander und zum geordneten Kosmos ein ganz ähnliches Verhältniß wie die Steinchen unter ſich und zum Moſaikbilde, das ſie ausmachen. Jede Monade hat beſtimmte Verhältniſſe zu jeder andern, und

*) Monadol. S. 709.

wird dadurch Grund gewiſſer Beſtimmungen an dieſen. In dieſem Sinne heißt ſie (ſehr uneigentlich) ein Spiegel derſelben. Die Verhältniſſe ſind aber für dieſelbe völlig äußerlich, völlig objectiv, ſie weiß ſelbſt von denſelben nichts; nur die oberſte Intelligenz des Weltbaumeiſters kennt ſie vollſtändig und vermag daher aus der Lage und dem Verhältniß einer einzigen Monade jene aller Uebrigen zu erſchließen.

Die Verhältniſſe, in welchen eine Monade ſteht, und die Beſtimmungen, welche ſie dadurch an anderen Monaden erzeugt, deren Erkenntniß daher eine wenn auch nur geringe und undeutliche Vorſtellung von den letzteren gibt, verhalten ſich zu der Monade ſelbſt, wie die Bilder der ſie umgebenden Gegenſtände zu dem Spiegel, welcher dieſelben auffängt. Dieſe ſind für den Spiegel ſelbſt Nichts, ſie ſind nur für den Beſchauer Etwas. Dieſer gewahrt die Bilder und ſchließt daraus auf das Vorhandenſein, auf Nähe und Ferne der erzeugenden Gegenſtände. Eben ſo würde eine ſo vollkommene Intelligenz, wie jene des Weltbaumeiſters, aus Lage und Beſchaffenheiten einer einzelnen Monade, d. i. aus den an ihr befindlichen objectiven Verhältniſſen und Beziehungen zu den übrigen Monaden die Conſtruction und Anordnung des ganzen übrigen Weltalls zu beurtheilen im Stande ſein, auf ähnliche Weiſe, wie im geringeren Grade ein Maler aus wenigen Strichen die Anlage eines Gemäldes, oder ein Geometer aus der gegebenen Lage einer Linie und zweier Winkel das ganze Dreieck zu erkennen vermag.

So innig zuſammenhängend und nach ſo beſtimmten unverrückbaren Geſetzen geordnet dachte ſich Leibnitz das Univerſum. Gott wählte dieſe Geſetze, weil ſie die einzigen waren, welche die beſte Welt ſchaffen konnten, die er kraft ſeiner Heiligkeit ſchaffen wollte und kraft ſeiner Macht zu ſchaffen vermochte; jede andere hätte dem Begriffe Gottes widerſprochen. Dies war ihm ſo gewiß, daß er darauf ſein unerſchütterliches Vertrauen gründete, das Uebel in der Welt ſei ein nothwendiges Uebel, wenn es eines ſei, und zwar das kleinſte aus allen möglichen Uebeln; im Grunde ſei es aber gar keines, ſondern erſcheine uns als ein ſolches nur von unſerm untergeordneten Standpunkt aus, während es auf das Ganze irgend einen wohlthätigen Einfluß hat.

Noch aber würde dieſes Univerſum einen traurigen Anblick darbieten. Die Monaden ſind wirklich noch nichts, als todte Spiegel, die

von ihren eigenen Bildern (Verhältniſſen) nichts wiſſen. Das einzige die Letztern vorſtellende Weſen iſt die Gottheit und dieſe iſt zugleich das ſie am vollkommenſten vorſtellende Weſen. Die vermittelnden Stufen zwiſchen dem gänzlichen Mangel alles Vorſtellens und dem vollkommenſten Vorſtellen findet Leibnitz in dem mehr oder minder deutlichen Vorſtellen, wodurch die oben genannten Kaſten: Entelechieen, Seelen, niedere und höhere Geiſter ſich unterſcheiden.

Man unterſcheidet an der Monade ein Inneres und Aeußeres, innere unabhängige, ſpontane Veränderungen und äußere, objective Beziehungen und Verhältniſſe zu andern: Spiegelbilder. Um uns hier eines Gleichniſſes zu bedienen, ſtellen wir uns einen Mann vor, der über und über in eine ſpiegelnde Rüſtung gehüllt iſt und mit geſchloſſenen Augen daſteht. Dieſer Mann hat Vorſtellungen von denen er weiß, aber von den Bildern, welche unterdeß die umgebenden Gegenſtände auf ſeine Rüſtung werfen, weiß er nichts. Seine Vorſtellungen ſind von dieſen äußeren Bildern ganz unabhängig, ſie ſind, mit Leibnitz zu reden, ſeine perceptiones, die Bilder ſeine repraesentationes. Jene ſind ein Inneres, dieſe ein Aeußeres für ihn, und beide brauchen ſo wenig zu harmoniren, wie die wirklich vorhandene Welt mit der idealiſtiſchen iſolirten Weltanſchauung, die ſich in jeder Monade bildet, zu harmoniren braucht. Der Mann mag glauben, ſich in einem Garten zu befinden, während in ſeiner Rüſtung ſich der Saal abſpiegelt, darin er ſich in der That aufhält.

Idealismus und Realismus werden hier ſcharf aus einander gehalten. Jede Monade hat ihren aparten Idealismus, ihre ſinguläre Weltanſicht, ihre eigene mögliche Welt, während es doch nur eine einzige wirkliche Welt gibt und geben kann. Soll nun nicht ein beſtändiger Conflict der geträumten ideellen mit der wirklichen Welt entſtehen, ſo muß das Aeußere in das Innere verwandelt, die objectiv (gleichſam) an der Außenſeite der Monade als Spiegelbild vorhandene Vorſtellung der wirklichen Welt muß zur innern ſubjectiven gemacht, die Monade muß ſich ihres Spiegelbildes der wirklichen Welt bewußt werden. In dem Beiſpiel, das wir oben zu Hilfe nahmen, würde dies z. B. dadurch geſchehen, daß der Träger der Rüſtung die an derſelben befindlichen Spiegelbilder gewahr und dadurch ſeines Irrthums inne würde, ſich im Freien zu befinden. Bei der Monade geſchieht es durch eine Art pſychologiſchen Proceſſes, der auch den Grund

zur Trennung dunkler und deutlicher Vorstellungen herleiht, indem die blos äußerlichen Spiegelbilder dunkel, diejenigen aber, deren sich die Monade bewußt geworden, ihre deutlichen Vorstellungen heißen.

Das Resultat dieses Processes wird die Ueberzeugung sein, daß die Monas, weil ihre innerliche Weltanschauung nur das zum Bewußtsein gekommene Spiegelbild der wirklichen Welt sein kann, die letztere so wie sie wahrhaft ist, vorstellt, ihr Idealismus also mit dem wahren Realismus identisch ist. Möglich wird dies Resultat nur durch die prästabilirte Harmonie, vermöge welcher die sich auf schöpferischem Wege in der Monas entwickelnden Vorstellungen keine andern sein können, als welche virtuell in ihrem immanenten speciellen Veränderungsgesetze präformirt sind. Dieses Veränderungsgesetz hat Gott in die Monas hineingelegt, der auch die wirkliche Welt, deren Spiegelbild an der Außenseite der Monade haftet, geschaffen hat. Es hieße an seinem Wollen des allgemeinen Besten zweifeln, wollte man nicht annehmen, daß er das Mutationsgesetz in jeder einzelnen Monas so eingerichtet habe, daß in ihr nur Vorstellungen sich erzeugen, wie sie der wirklichen Welt und der Bestimmung der Monas in dieser zu wirken und zu handeln, angemessen sind.

Der Idealismus der einzelnen Monas ist daher kein schlechthin freier, sondern ein durch ihr immanentes Mutationsgesetz bedingter, und besteht nur in der Unabhängigkeit von realer äußerer Einwirkung, nicht aber von innerer. Das Veränderungsgesetz selbst hat seinen Grund in Gott und zwar in dem praktischen, dem Willenselement desselben, kraft dessen er das Beste der Welt will. Eine ähnliche Beschränkung des absoluten Idealismus trifft man bei Fichte in seiner Berufung auf die moralische Weltordnung und die Bestimmung des Menschen, wobei er nur die bei Leibnitz noch mächtige und unvermeidliche Persönlichkeit des Weltordners hinweggedacht hat.

Ohne daher eine Einwirkung von irgend einer der übrigen Monaden direct zu erfahren, steht jede Monas in gewissen Verhältnissen zu jeder derselben und erkennt diese Verhältnisse kraft ihres immanenten Mutationsgesetzes in größerer oder geringerer Anzahl, und mehr oder weniger deutlich. Ihre Vorstellungen sind idealistisch, aber Gott hat dafür gesorgt, daß sie der wirklichen realen Welt jederzeit entsprechen. Die Abwesenheit des directen causalen Zusammenhanges kann unter diesen Umständen unserer praktischen Verpflichtung und wirklichen Thätigkeit keinen Schaden thun. Die Dinge wirken nicht auf die Seelen-

monas, dieſe aber empfindet ſie und ſtellt ſie vor, gerade ſo als ob ſie auf ſie wirkten. Ohne von ihnen genöthigt zu werden, ſtellt die Seelenmonas die Dinge vor, wie ſie wirklich ſind, und dies in Folge ihres immanenten Veränderungsgeſetzes, da Gott uns unmöglich kann täuſchen wollen, welches letzten Argumentes ſich auch ſchon Descartes bedient hat.

Es iſt nun klar, wie wir zu der Annahme eines cauſalen Zuſammenhanges gelangen. Dieſer findet in Wahrheit nicht ſtatt, aber er ſcheint ſtattzufinden. Wegen des gleichmäßig geordneten Ablaufs von Veränderungen in ſämmtlichen Monaden treten gewiſſe Veränderungen in mehreren gleichzeitig ein, wiederholen ſich dieſelben gleichzeitigen mehrmals, bis ſich bei dem Beſchauer allmälig die Idee ausbildet, daß dieſe gleichzeitig wiederkehrenden Veränderungen zuſammengehören, die eine nicht ohne die andere ſein kann, zwiſchen beiden alſo dasſelbe Verhältniß ſtatthabe, das wir ſonſt Urſache und Wirkung zu nennen gewohnt ſind. Da wir dies blos als eine Verknüpfung der gleichzeitigen Veränderungen beim Beſchauer, keineswegs aber die eine als hervorgebracht durch eine beſondere Kraftäußerung der andern anſehen, ſo macht ſich die Cauſalität hier ſchon als eine bloße Regel der Zeitfolge geltend, wofür ſie Hume und die Skeptiker ſpäter ausdrücklich erklärten. Nach Leibnitz bedeutet das Cauſalverhältniß zwiſchen a und b nichts Anderes als: die Veränderungsgeſetze zweier Monaden ſind ſo beſchaffen, daß ſobald in Folge des einen in ſeiner Monas der Zuſtand a eintritt, in Folge des andern in der zweiten Monas der Zuſtand b eintreten muß. Dann heißt der Zuſtand a und jeder ihm ähnliche die Urſache des Zuſtandes b und jedes ihm ähnlichen und dieſer die Wirkung von jenem. Er heißt aber nur ſo, er iſt es nicht, denn beide ſind völlig unabhängig von einander nach den immanenten Mutationsgeſetzen verſchiedener Monaden erfolgt.

Leibnitz ſelbſt nannte ſeine Monaden „geiſtige Automaten.“ Wie dieſe der Künſtler, nachdem er ſie gehörig aufgezogen hat, ſich ſelbſt überläßt, in der ſicheren Vorausſetzung, es werde jede Schraube und jedes Rädchen in denſelben ſeinerzeit gehörig eingreifen, um die Bewegungen hervorbringen zu helfen, die die Maſchine zu machen beſtimmt iſt: gerade ſo überläßt auch Gott die Monaden, nachdem er ihnen die paſſenden Geſetze eingeprägt hat, ihrer Selbſtthätigkeit, die ohne eigenes Zuthun ſtets mit jener aller übrigen zuſammenſtimmen muß.

Die präſtabilirte Harmonie, die wir ſo eben als ſtatthabend zwiſchen den freiſchöpferiſchen Vorſtellungen der Monaden und den objectiven äußerlich an denſelben in Folge des Zuſammenhanges der Welt ſich bildenden Spiegelbildern dargeſtellt haben, findet ſich auch zwiſchen den erſteren und den körperlichen Bewegungen. Vollkommnere Monaden machen den Mittelpunkt minder vollkommener aus, wie die Seele den des Körpers. Die Vollkommenheit aber richtet ſich nach der größeren oder geringeren Menge deutlicher Vorſtellungen, und ſcheidet darnach Entelechieen, Seelen und Geiſter, welche letzteren ſich ſchon bis zu abſtracten Begriffen und Vernunfterkenntniſſen zu erheben vermögen. Jede Monade trägt Beziehungen zu allen übrigen Monaden an ſich, ſie ſpiegelt das ganze übrige Univerſum vor. Sollte dies bis in's kleinſte Detail mit vollkommenſter Deutlichkeit geſchehen, ſo müßte jede einzelne Monas Gott ſein, denn dies würde eine unendliche Erkenntnißkraft vorausſetzen, weil unendlich viele Beziehungen vorhanden ſind. Sie erkennt daher von dieſen, ſo lange ſie blos Entelechie iſt, alle, ſobald ſie Seele iſt, den größten Theil ihrer Beziehungen und Verhältniſſe zu andern nur verworren (**confuse**). Deutlich erkennt eine Seele nur einen kleinen Theil derſelben, etwa die nächſten oder, im Vergleiche mit ihr ſelbſt, größten und mächtigſten. Die Beſchränkung der Monaden erſtreckt ſich daher nicht auf die Gegenſtände, welche ſie vorſtellt, die bei allen dieſelben ſind, nämlich das geſammte Univerſum, ſondern auf die Art und Weiſe, wie ſie dieſelben vorſtellen. Natürlich folgt daraus, daß jede Seele einen andern Theil der ſie umgebenden Dinge deutlich vorſtellt, z. B. ihren eigenen Körper*). Da aber der Raum ſtetig erfüllt iſt, ſo pflanzt ſich dieſes deutliche Vorſtellen einer Monade mittelbar durch das ganze All fort, indem die von der Monade a deutlich vorgeſtellten Monaden ſelbſt wieder andere deutlich vorſtellen, und ſo fort, was Leibnitz ſo ausdrückt: „Da die Materie zuſammenhängend iſt, und jede Bewegung im erfüllten Raume auf diſtante Körper eine Einwirkung im Verhältniß zu ihrer Diſtanz ausübt, ſo zwar, daß jeder Körper nicht blos von dem ihm zunächſt befindlichen afficirt wird und gewiſſer Weiſe mitempfindet, was dieſem widerfährt, ſondern durch deſſen Vermittlung auch mit jenen mitfühlt, welche an den ihn unmittelbar berührenden anſtoßen: ſo folgt,

*) Vergl. Monad. S. 709.

daß dieſe Einwirkung ſich auf was immer für eine Diſtanz hinaus erſtrecke, und jeder Körper alles mitempfinde, was im ganzen Univerſum geſchieht*).“ Deutlich alſo ſtellt die Seele nur ihren Körper vor, und inſofern dieſer durch den Zuſammenhang aller Materie im erfüllten Raume untereinander das Univerſum ausdrückt, „ſtellt die Seele, indem ſie ihren Körper vorſtellt, das Univerſum ſelbſt vor**).“ Wie es nun komme, daß die Veränderungen in den Körpern, ohne daß die Seele real auf denſelben einzuwirken vermag, doch regelmäßig erfolgen, läßt ſich aus den regelmäßigen inneren Veränderungen der einfachen Monaden erklären, welche die Körper conſtituiren. Die Körper, als Zuſammengeſetztes, ſind nicht wahrhaft; an ihnen kann daher auch keine Veränderung vorgehen, ſondern was wir eine Veränderung an einem Körper zu nennen pflegen, iſt nichts als das Reſultat aller gleichzeitig in den einfachen Monaden, welche den Körper ausmachen und denen allein wahrhafte Exiſtenz zukommt, vorgehenden oder vorgegangenen Veränderungen. Herrſcht aber, wie vorausgeſetzt, zwiſchen den Veränderungen in den einfachen Weſen und Theilen des Körpers die präſtabilirte Harmonie, ſo muß dieſe auch zwiſchen den Summen der gleichzeitigen Veränderungen in mehreren Körpern, alſo zwiſchen den (ſcheinbaren) Veränderungen dieſer Körper ſelbſt ſtattfinden. Das Reſultat der gleichzeitigen Veränderungen in den einfachen Theilen eines Körpers, welches dann eine Veränderung des Körpers ſelbſt heißt, läßt ſich am richtigſten mit der Summe vergleichen, weil die einzelnen Summanden, die Veränderungsreihen in den einfachen Theilen, von einander ganz unabhängig ſind, und einander wechſelſeitig aus oftерwähnten Gründen durchaus nicht modificiren. Auf dieſe Weiſe ſetzte Leibnitz höchſt geiſtreich und ſcharfſinnig die Beſchaffenheit des organiſchen Weſens, deſſen organiſche Gliederung bis in's Einzelne und Kleinſte mit einer Klarheit und Wahrſcheinlichkeit auseinander, die ſeinem atomiſtiſch-monadiſchen Syſtem ſo viel Eingang verſchaffte, und von den Reſultaten der Naturwiſſenſchaften immer augenſcheinlicher beſtätigt wurde. „Jeder organiſcher Körper,“ ſagt er, „iſt eine Art göttlicher Maſchine, ein natürlicher Automat, der alle künſtlichen unendliche Mal übertrifft. Denn eine Maſchine von Menſchenhand iſt es

*) Monadol. S. 710.

**) Monadol. S. 710.

nicht mehr in ihren kleinsten und letzten Theilen, und es gibt z. B. an einem Stegrade Theile und Bruchstücke genug, die nichts Kunstreiches mehr an sich und zum Totalzwecke der Maschine beinahe keinen Bezug haben. Aber die Maschinen in der Natur, ich meine die lebenden Körper, sind noch in ihren kleinsten Theilen bis in's Unendliche hinab Maschinen. Und dies ist der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Kunst*).» Und mit welcher Begeisterung spricht er allenthalben von der Belebung des Weltalls bis in seine kleinsten Theile, obgleich ihn erst Swammerdam's und Leuvenhök's kaum begonnene Forschungen auf diesem jetzt durch Ehrenberg u. A. so reich angebauten Felder unterstützten! Während er aber dieses that, übersah er oder wollte er nicht sehen, daß zu einer wahren Belebung auch wechselseitige Thätigkeit und Wirksamkeit gehöre, und jene ohne diese eigentlich keinen Sinn habe. Oder werden wir wohl von Belebung bei einem Körper sprechen können, dessen einzelne Theile zwar sich selbstthätig bewegen, deren keiner aber den andern bewegt, indem keiner eine Art freiwilliger Herrschaft über die andern ausübt, die sich alle theilnahmslos, und nur mit sich selbst beschäftigt, neben einander hintreiben, oder vielmehr von immanenten Gesetzen unwillkürlich und mechanisch getrieben werden. Dennoch hielt Leibnitz an seiner prästabilirten Harmonie mit einer Zuversicht fest, die ihn von ihr sagen ließ: „sie sei die vernünftigste und zugleich diejenige Annahme, welche die höchste Idee von der Harmonie des Universums und der Vollkommenheit der Wesen Gottes gibt **).» Da ihm der Occasionalismus hauptsächlich um deswillen verwerflich dünkte, weil er die Gottheit zum Werkzeuge blinder Naturgewalt, noch mehr, weil er sie zum Diener der Willkür geschaffener Wesen herabzuwürdigen schien, der bei der Hand sein müßte, sobald Leib oder Seele seiner bedürften, der physische Einfluß aber mit der Einfachheit der Substanzen ihm in jedem Sinne unvereinbar vorkam: so bot ihm die prästabilirte Harmonie dagegen unermeßliche, und wie er meinte gerade solche Vorzüge, wie sie seinem edlen, für Menschenwohl und echte Religiosität glühenden Herzen am willkommensten waren. Leibnitz war ein Kosmopolit; sein Augenmerk traf immer das Ganze; die Mathematik hatte das-

*) Monadol. S. 710.

**) Nouveau système, S. 128.

ſelbe für die Wahrnehmung des regelrechten Ganges in Natur und Menſchenloos geſchärft, es bedünkte ihn eine bare Unmöglichkeit, daß dies alles das Werk eines blinden Zufalls ſein ſollte. „Genöthigt," ſagte er, „zuzugeben, daß es unmöglich ſei, daß die Seele oder irgend eine andere wahrhaft einfache Subſtanz von außen her Etwas empfange, wenn dies nicht durch die Allmacht Gottes geſchieht, ward ich unvermerkt zu einer Anſicht hingetrieben, die mich überraſchte, die mir unvermeidlich ſchien und die wirklich große Vortheile und beachtenswerthe Schönheiten gewährt*)." Und an einem anderen Orte heißt es: „In ihr findet ſich der große Gewinn, daß wir, ſtatt wie mehrere geiſtvolle Männer (Descartes) geglaubt haben, blos ſcheinbar und auf eine Weiſe frei zu ſein, die für die Praxis gerade hinreicht, vielmehr ſagen müſſen, wir ſeien nur dem Scheine nach beſtimmt, und im ſtrengen metaphyſiſchen Sinne vollkommen unabhängig von was immer für Einflüſſen aller übrigen Geſchöpfe (aber nicht von innern). Dieſe Anſicht ſtellt ferner die Unſterblichkeit unſerer Seele in's hellſte Licht, ſo wie die immer gleichförmige Erhaltung unſerer Individualität, die trotz aller äußeren Zufälle und ſo ſehr auch das Gegentheil wahr ſcheinen mag, vollkommen von ihrer eigenen innern Natur geregelt wird. Niemals hat ein Syſtem unſere Erhabenheit mit mehr Evidenz gezeigt. Jeder Geiſt iſt eine Welt für ſich, ſich ſelbſt genug, unabhängig von jeder anderen Creatur, umfaßt er das Unendliche, ſtellt das Univerſum dar, iſt ſo dauernd, ſo beſtändig und ſo in ſich vollendet, wie das Univerſum der Geſchöpfe ſelbſt.... Mit dieſer Annahme gelangt man zu einem Beweiſe für die Exiſtenz Gottes von überraſchender Klarheit. Denn dieſe vollkommene Zuſammenſtimmung ſo vieler Subſtanzen, die doch unter ſich wechſelſeitig keinen Verkehr haben, kann nur von einer gemeinſchaftlichen Urſache kommen**)." Der letzte Grund war für Leibnitz von entſcheidender Wichtigkeit, denn auf dieſe Exiſtenz war zuletzt ſein ganzes philoſophiſches Gebäude gegründet. Ohne das Daſein Gottes fehlte der präſtabilirten Harmonie aller Boden; denn mit ihm fiel die Möglichkeit des Princips der Wahl des Beſten hinweg, von deſſen Realität zuletzt Alles abhing. Allein wer ſieht nicht, daß der Schluß von dem Daſein einer präſtabilirten

*) Nouv. syst. S. 127.

**) Nouv. syst. S. 128.

Harmonie, die ſelbſt nur unter der Vorausſetzung des Seins der Gottheit haltbar wird, auf das letztere zurück durchaus keine Kraft hat, vielmehr ein völliges Hyſteron Proteron iſt? Auch bedachte Leibnitz nicht, daß wir ohne Einwirkung von außen von dem Vorhandenſein anderer Subſtanzen außer unſerer eigenen, alſo auch von der Harmonie oder Nichtharmonie der in denſelben vorgehenden Veränderungen mit unſeren eigenen nichts wiſſen können; daß dieſe Harmonie für uns ſo lang eine bloße Hypotheſe bleibt, ſo lang wir nicht auf anderem Wege den Beweis für die Exiſtenz eines Weſens hergeſtellt haben, welches bei der ausgemachten(?) Unmöglichkeit, daß eine Subſtanz auf die andere wirke, will, daß alles Geſchehen in möglichſter Uebereinſtimmung zum Wohle des Ganzen und zur Erreichung des größtmöglichen Beſten mit beitrage. Allein Leibnitz' galt die präſtabilirte Harmonie für mehr als eine bloße Hypotheſe, „weil ſich auf keine andere Weiſe die Dinge gleich gut erklären laſſen, dagegen die größten Schwierigkeiten, die den Denkern bisher aufgeſtoßen, vor ihr wie Spreu vor dem Winde verfliegen*)". So führt er den Beweis für dieſelbe immer nur aus ihren Folgen für das praktiſche Erkennen und Handeln, für die Erkenntniß Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, die menſchliche Freiheit, als die Angelpunkte, um welche ſich alles und jedes metaphyſiſche Denken bewege. Zum Beweiſe ihrer Wirklichkeit genügte es ihm, ihre Möglichkeit erwieſen zu haben. „Denn," ſagte er, „warum könnte Gott der Subſtanz nicht eine ſolche Natur oder innere Kraft gegeben haben, vermöge welcher ſie der Ordnung nach (etwa wie ein ſpiritueller oder formeller Automat) alles das aus ſich producirte, was ihr zuſtoßen wird und kann, d. i. alle jene Scheine und Aeußerlichkeiten, die ſie jemals haben und an ſich tragen wird, und dies ohne Beihilfe irgend einer andern Creatur? Um ſo mehr, da die Natur der Subſtanz einen Fortſchritt oder Wechſel mit Nothwendigkeit begehrt, und weſentlich einſchließt, ohne welche ſie keine Kraft zu handeln und thätig zu ſein beſäße? Und da dieſe Natur der Seele eine repräſentative, nämlich das ganze Univerſum auf höchſt beſtimmte, obgleich mehr oder minder deutliche Weiſe vorſtellende iſt, ſo wird natürlicherweiſe die Folge der von der Seele erzeugten Repräſentationen der Folge der im Univerſum ſelbſt ſtattfindenden Ver-

*) Nouv. syst. S. 128.

änderungen entsprechen. Wenn man aber, so wie es geschieht, selbst sobald man die Seele als nach außen zu wirken fähig ansieht, zugibt, daß der Körper der Seele angepaßt worden sei, so ist es doch noch viel vernunftgemäßer, zu sagen, daß die Körper nur für und wegen der Seele gemacht worden seien, welche letzteren allein fähig sind, in die Gemeinschaft Gottes einzugehen und seinen Ruhm zu verkünden *)."

Der Mechanismus, dem dieses System das Wort zu reden schien, erregte schon seiner Zeit lebhaften Widerspruch, am heftigsten den Pierre Bayle's, jenes scharfsinnigen Skeptikers, dessen selbst für unsere Tage und Verhältnisse noch unzweifelhafte und in manchen Stücken überraschende Bedeutung erst neuerlich Feuerbach **) in seiner Weise ins Licht gesetzt hat. Da dieser Streit einer der wenigen ist, deren Acten von beiden Seiten uns vollständig und von der Hand der Urheber selbst vorliegen, so wollen wir sowohl die wesentlichsten Einwendungen Bayle's, die meist jetzt noch Geltung haben, als die Widerlegung Leibnitz' in Kürze anführen. Sie finden sich von Seite Bayle's in den beiden Auflagen seines Wörterbuchs ***), von Seite Leibnitz' bei Erdmann S. 150—154. Bayle's Einwendungen waren im Auszug folgende:

1. Aus dieser Hypothese (der prästabilirten Harmonie) würde folgen, daß z. B. eine Seele die Empfindung des Hungers haben müßte, auch wenn außer ihr und Gott gar Nichts, also auch kein Mittel vorhanden wäre, diesen Hunger zu stillen, weil ja die Veränderungen in ihr ohne Rücksicht und unabhängig von jenen des Körpers blos nach einem immanenten Gesetz erfolgen; eine fortwährende schmerzliche Empfindung aber ohne Mittel, derselben zu steuern, sei mit Gottes Güte und Weisheit unverträglich.

2. Das Dasein schmerzlicher Empfindungen und unangenehmer Gefühle in der Seele verträgt sich auf keine Weise mit der Spontaneität der letzteren, weil man nicht annehmen kann, sie werde sich selbst Schmerzen zufügen wollen.

3. Der Grund, weshalb Leibnitz des Carteſius Vermittlung zwischen Geist und Körper durch Gottes Beistand verwirft, beruht auf

*) Nouv. syst. S 127.

**) Pierre Bayle nach seinen für die Gesch. der Philos. und Menschheit interessantesten Momenten. Ansbach, 1838.

***) Dictionn. histor. crit. ed. I. Rotterodami, 1697. II. tom. II. part. p. 965.

falſchen Vorausſetzungen; denn indem die Gottheit in dieſem Falle vermittelnd eingreift, handelt ſie nach allgemeinen, ſomit (?) nothwendigen Geſetzen, daher keineswegs als bloßer **Deus ex machina.**

4. Bayle fragt, ob denn jene die innern Veränderungen erzeugende und ſchaffende Kraft der Seele die Reihe der Vorſtellungen kenne, die ſie erzeugen wird. Die Erfahrung ſcheine dies Letztere nicht zu beſtätigen, weil wir ja nicht einmal je mit Sicherheit anzugeben im Stande ſind, welche Vorſtellungen wir etwa nach einer Stunde haben werden. Die Reihe der Vorſtellungen beſtimme und regiere daher wohl irgend ein anderes äußeres Princip, nicht die Seele ſelbſt. Ob dies ſelbſt aber wohl etwas Anderes ſei, als auch wieder ein **deus ex machina?**

5. Mit welchem Rechte, fragt er weiter, könne Leibnitz wohl, nachdem er kaum mit gewichtigen Gründen erwieſen habe, die Seele ſei einfach und untheilbar, dieſelbe plötzlich mit einer Pendeluhr vergleichen? d. i. ſie zu einem Weſen machen, welches vermöge ſeiner innern Einrichtung verſchiedene Thätigkeiten haben kann, wenn es ſich der vielfachen ihm vom Schöpfer verliehenen Vermögen bedient? Wohl ſei zu begreifen, daß ein einfaches Weſen, ſo lange keine äußere Macht es abändert (was ja bei Monaden ohnedies unmöglich iſt), nur ewig gleichförmig (**uniformément**) handeln könne. Wäre es dagegen zuſammengeſetzt, wie es eine Maſchine, wie eine Pendeluhr, iſt, ſo würde es auch auf verſchiedene Weiſe handeln können, weil die beſondere Thätigkeit jedes Theils von Moment zu Moment die Thätigkeit der übrigen zu modificiren vermöchte. Allein woher in der einfachen auf ſich ſelbſt beſchränkten Subſtanz der Grund des Thätigkeitswechſels; woher überhaupt und wie iſt die Vielheit in der Einheit möglich?

Wie ganz nahe ſtreift dieſer letzte Punkt an Dasjenige, was von der neueſten monadiſtiſchen Schule gegen das Vorhandenſein mehrfacher Vermögen und mehrfachen Qualitätenwechſels in der einfachen Subſtanz vorgebracht worden iſt! Auch hier wird die Untheilbarkeit der einfachen Weſen in andere wieder ſelbſtändige Weſen mit der ſeinſollenden Unmöglichkeit verwechſelt, an derſelben Subſtanz mehrere zugleich haftende oder einander ablöſende Beſchaffenheiten zu unterſcheiden. In dem angeführten Beiſpiel aber wird überſehen, daß ja auch wenn wir ein Zuſammengeſetztes vor uns hätten, darin ein Theil den andern modificiren ſoll, dies nur möglich iſt, wenn die einfachen Weſen überhaupt die Fähigkeit haben, auf Andere zu wirken. Statt

also Anstand zu nehmen, wie eine Vielheit in einer einfachen Einheit Raum finden könne, hätte vielmehr herausgehoben werden sollen, wie widersprechend ein Thätigkeitswechsel sei, der nicht durch äußere Einwirkungen hervorgebracht werden, sondern einzig in einer **causa sui** seinen Grund haben soll.

Leibnitz selbst erwiederte auf diese Einwendungen in einem Briefe ungefähr Nachstehendes *). Die Erste derselben, meint er, beruhe auf einer metaphysischen Fiction, die im natürlichen Laufe der Dinge gar nicht eintreten könne. Allerdings habe Gott jede Monas unabhängig gesetzt von jeder andern, allein es widerspreche seinen göttlichen Eigenschaften, nicht mehr als eine einzige Substanz geschaffen zu haben. In diesem Falle müßte er ferner die einzelnen Substanzen gänzlich ohne Verbindung und außer Zusammenhang unter einander hingestellt haben; jede hätte ihre aparte Welt für sich, etwa so wie man sich im Traum eine ausmalt, die nicht wirklich vorhanden ist. Aber selbst angenommen, die Seele sei ganz allein vorhanden, sei es dennoch nicht unmöglich, daß sie Veränderungen erleide. Das Letztere folge sogar aus dem Naturgesetze, daß ein jedes Ding seinen einmal erlangten Zustand ohne Hinzutritt einer äußeren Störung fortwährend beibehalten müsse. Was in Ruhe sei, bleibe in Ruhe, was in Bewegung, Veränderung begriffen sei, verändere sich fortwährend **). Die Natur eines geschaffenen Wesens

*) Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savans, contenant des eclaircissements de difficultés, que Mr. Bayle a trouvé dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps.» Histoire des ouvrages des savans. Juillet, 1698. p. 329. Bei Erdmann S. 150—154.

**) So allgemein ausgedrückt, beweiset dieser Satz mehr, als Leibnitz will, und gegen ihn. Denn obgleich die gestoßene Kugel, auch nachdem der Stoß aufgehört hat, fortfährt, den Ort zu verändern, also in der Veränderung beharrt, so ist es auf der andern Seite eben so wahr, daß, so lange keine äußere Störung eintritt, die Geschwindigkeit, mit welcher sie ihren Weg fortsetzt, unverändert bleibe. Die Monaden sind einer Störung von außen nicht fähig, ihr einmal angenommener Zustand muß also derselbe für alle Zeiten bleiben. War dieser ein Zustand der Ruhe, so muß die Monade für alle Zeit denselben Zustand, also dieselbe Vorstellung behalten, ein Ausspruch, dem die unmittelbarste innere Erfahrung jeden Augenblick auf das Bestimmteste widerspricht. War jener aber ein Zustand der Veränderung, so währt diese continuirlich fort, so daß in jedem Zeitpunkt ein anderer Zustand in der Monas stattfindet, und nicht zwei auch noch so nahe an einander gelegene Zeittheile angebbar sind, innerhalb welcher eine und dieselbe Vorstellung in der Seele beharrt, was

ſei es, ſich continuirlich zu verändern, und dies zwar nach einem beſtimmten Mutationsgeſetze, von ſolcher Beſchaffenheit, daß eine höhere Intelligenz mit Hilfe ſeiner Kenntniß aus den gegenwärtigen alle künftigen Veränderungen vorherzuſehen und zu erſchließen vermöge. Da nun dieſes Mutationsgeſetz für jede Monas ein anderes ſei, weil jede andere Veränderungen hat, ſo mache es die Individualität jeder einzelnen Monas in Bezug auf das ganze übrige Univerſum aus, und dieſer Bezug auf das Univerſum ſei es, welcher die Möglichkeit ausſchließe, daß irgend eine einzelne Subſtanz allein mit Gott ohne Andere in der Welt vorhanden ſei. Dabei komme Alles darauf an, was man ſich unter jenem Mutationsgeſetze denkt. Betrachtet man es als eine Kraft, welche ohne ſelbſt beſchränkt zu ſein, die übrigen Kräfte und Vermögen der Seele ſo leite, daß ſie gerade beſtimmte Veränderungen hervorbringen, ſo iſt ſie ſelbſt die eigentliche Subſtanz (da ſie doch als Kraft eben Etwas, welches dieſelbe beſitzt, vorausſetzt, alſo eigentlich nur Adhärenz iſt), das eigentlich Freithätige. Bedeutet es aber blos die Nothwendigkeit, daß um der übrigen Monaden willen eine gewiſſe Monade nur gewiſſe Veränderungen haben dürfe, ſo erſcheint ja dieſe letzte beſchränkt durch das Daſein außer ihr befindlicher Subſtanzen, erleidet daher eine (wirkliche, ihre phyſiſche Natur angehende, nur nicht materiell transitoriſche) Einwirkung von denſelben, die ja eben durch die Annahme des Mutationsgeſetzes vermieden werden ſollte.

Gegen 2. entgegnet Leibnitz, daß ſpontane, d. h. ohne fremde Veranlaſſung aus eigenem Vermögen erzeugte Veränderungen um deswillen nicht immer freiwillige ſein müſſen, und in den Monaden als Folgen der immanenten Mutationsgeſetze derſelben auch in der That nicht ſind, es alſo keineswegs in der Macht der Seele ſtehe, ſich mißfälliger oder unangenehmer Vorſtellungen nach Belieben zu entäußern. Was 3. angeht, ſo behalte ſein Syſtem immer noch genug Vorzüge vor dem carteſianiſchen, ſelbſt wenn es ſich beſtätigte, daß dieſes nicht ſo häufig zum Wunder ſeine Zuflucht nehme, als der Occaſionalismus ſeiner Natur nach nöthig zu machen ſcheint. Denn während dieſer ſich mit der fortwährenden Ueberwachung zweier Uhren (Leibnitz' Lieblings-

gleichfalls wohl Jeder an ſich ſelbſt ſchon widerlegt gefunden hat. Es bleibt alſo nichts übrig, als äußere modificirende Wirkungen, Einwirkungen zuzugeben, wenn man der gewiſſeſten inneren Erfahrung nicht auf's ſchneidendſte widerſprechen will.

gleichniß) vergleichen laſſe, die eigenſinnig oder übel eingerichtet nie gleichförmig gehen wollen, gleiche die Harmonie ſeiner Subſtanzen vielmehr der Concordanz zweier trefflich eingerichteten, immer gleich gehenden Uhren, was eines großen Künſtlers gewiß würdiger ſei! Um den vierten Punkt zu entkräften, bedürfe es nur einer Unterſcheidung zwiſchen deutlichen und verworrenen Vorſtellungen. Jede Vorſtellung, die wir gehabt, läßt Spuren in der Seele zurück, welche zur Modification aller künftig eintretenden mit beitragen helfen, ihrer Menge aber wegen von uns nicht mehr deutlich erkannt und unterſchieden werden. Ohne daß der jedesmalige Zuſtand der Seele aufhöre, ganz natürliche Folge aller vorhergegangenen zu ſein, kann doch nur eine höhere Intelligenz (alſo nicht die Seele ſelbſt) die Gründe erkennen, die in den früheren Zuſtänden liegen, und um deren willen die ſpäteren gerade ſo und nicht anders beſchaffen ſein können, als ſie es ſind, und nur eine ſolche kann daher mit Sicherheit vorausbeſtimmen, welche Zuſtände künftig noch in der Seele eintreten werden.

Auf den fünften, bedeutendſten dieſer Einwürfe antwortet Leibnitz, man könne immerhin ſagen, die Seele ſei ein immaterieller Automat; was aber ihr einförmiges Thätigſein betreffe, ſo müſſe man unterſcheiden: dies könne 1. ſo viel heißen, als nach demſelben Geſetze fortwährend thätig ſein, und in dieſem Sinn finde es bei jedem (einfachen oder zuſammengeſetzten) Weſen wirklich ſtatt, oder es bedeute 2. einförmige, d. h. einander beſtändig gleiche Veränderungen, und in dieſem Sinne ſei es falſch. So ſchreite die Bewegung in paraboliſcher Linie beſtändig nach demſelben Geſetze fort, ſei alſo wohl einförmig im erſten, keineswegs aber im zweiten Sinne des Worts, denn die Stücke der paraboliſchen Bahn ſind ſich nichts weniger als ähnlich. Auch habe die Seele in jedem Augenblick mehrere Vorſtellungen zugleich, welche für ſie dasſelbe bedeuten, wie die Mehrheit der Theile für eine Maſchine. Denn jede vorhergehende Vorſtellung habe Einfluß auf alle nachfolgenden. Ueberdies ſchließe jede wahrnehmbare Vorſtellung noch eine Menge kleinere und weniger bedeutende Vorſtellungsacte in ſich, die ſich nur nach und nach entwickeln und ſichtbar werden, wie ſchon aus der repräſentativen Natur der Seele folge, welche mittels der Verknüpfung und des Zuſammenhangs aller Theile des Univerſums unter einander Alles ausdrückt, was im ganzen Univerſum geſchieht und geſchehen wird.

Dieſe Löſung der Frage, wie eine Vielheit in der Einheit möglich ſei, ſteht und fällt mit der präſtabilirten Harmonie. Denn da gleich in vorhinein angenommen wird, jede Monas ſtehe zu jeder andern in einem andern Verhältniß, alſo in unendlich vielen Verhältniſſen, die ſich ſämmtlich an der Außenſeite (?) der Monade „ſpiegeln" und ihre objectiven dunkeln Vorſtellungen ausmachen, ſo haben wir gleich von Anbeginn her eine unendliche Menge zugleich vorhandener, wenigſtens dunkler Vorſtellungen in der Monas und ab esse valet conclusio ad posse. Es frägt ſich nur, ob es mit dem Spiegeln ſeine Richtigkeit habe. Aus der (ſcheinbaren) Unmöglichkeit einer Vielheit in der Einheit iſt Herbart's ganze abweichende Theorie der Seelenlehre gefloſſen, welche die Mehrheit der Kräfte und Vermögen mit der Einfachheit der Seele für unvereinbar erklärt, und auf die wir zurückkommen werden, wenn von den im Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen und der Veränderung angetroffenen Widerſprüchen die Rede ſein wird.

Den obigen verwandt ſind die ſpäteren Einwendungen Bayle's in der zweiten Auflage ſeines Wörterbuchs und Leibnitz' Erwiederungen*). Bayle vergleicht dort die Monas mit einem Schiffe, das ohne von Jemanden regiert zu werden, ſich kraft immanenter Geſetze von ſelbſt an den Ort ſeiner Beſtimmung begibt und Leibnitz meint darauf, eine Maſchine dieſer Art zu verfertigen, werde auch einem endlichen Geiſte wohl einmal möglich werden, warum ſollte es eine eben ſo conſtruirte Monas dem unendlichen Weſen nicht ſein? Wie aber Jener die Seele Cäſars als Beiſpiel anführt und fragt, wie es denn komme, daß deren Körper ohne ihr eigenes Zuthun ſich ihr ſo vollkommen anbequemt habe, da ſagt Leibnitz geradezu: „Mit Einem Wort, Alles macht ſich im Körper ſo als wäre in Bezug der einzelnen Erſcheinungen die verwerfliche Lehre Epikur's und Hobbes', die Seele ſei ein materielles Weſen, vollkommen wahr, als wäre der Menſch in der That ein bloßer Körper, ein reiner Automat." Klingt das nicht völlig ſo, als hätte ſich Leibnitz wirklich zu einem fataliſtiſchen Mechanismus bekannt, dem er vergebens dadurch ausweichen will, daß er ihn von der Gottheit ab-

*) Repliques aux reflexions contenues dans la seconde édition du dictionn. hist. crit. de Mr. Bayle. Erdmann, S. 183 u. ff.

hängig macht, welche Alles auf's Beſte erkenne, wolle und vermöge, und auf dieſe Weiſe die blinde Nothwendigkeit als eine weiſe, vorbedachte und unverrückbare Ordnung der Dinge erſcheinen zu laſſen verſucht? Mit Recht ſcheint dieſe Anſicht der Vorwurf zu treffen, das abſolute Werden und damit auch die Unfähigkeit vernünftiger Leitung und Lenkung nicht von ſich weiſen zu können. Will ſie das letztere, und beruft ſich ausdrücklich, wie ſie es thut, auf die continuirliche Einwirkung der unendlichen Monas auf alle endlichen, ſo trägt die Hypotheſe einen zweiten Widerſpruch an ſich, der noch handgreiflicher aufliegt, als der erſtgenannte.

Gibt es nämlich einerſeits keine andere Möglichkeit phyſiſchen Einfluſſes einer Monade auf eine andere, als in ſo materiell-transitoriſcher Weiſe, wie ſie Leibnitz ausdrücklich annimmt, und darauf eben ſeine Verwerfung desſelben baſirt, iſt es eben deshalb abſolut unmöglich, daß eine Monade auf die andere wie immer Einwirkungen ausübe oder von ihr erfahre, wie gleichfalls mit klaren Worten behauptet wird: wie iſt es, möchten wir fragen, denkbar, daß die Gottheit ſelbſt, die ja, wenn gleich die vollkommenſte, doch auch nur eine Monas ſein kann, auf die übrigen Monaden einwirke, was gleichwohl angenommen und worauf ſo viel Gewicht gelegt wird? Kann es alſo helfen, ſich hinter die Allmacht der Gottheit zu flüchten, für welche es gar keine Beſchränkung des Wie und alſo auch des möglichen äußeren Einfluſſes auf andere gebe? Kann ſelbſt die Allmacht das an ſich Unmögliche, was die äußere Wirkſamkeit zwiſchen Monaden deren Natur zufolge ſein ſoll, möglich und wirklich machen? Wäre dies nicht eben ſo ungereimt, als der Gottheit die Fähigkeit zuzumuthen, machen zu können, daß zweimal zwei nicht mehr vier, ſondern fünf betrage? Um ſeinen eigenen Principien treu zu bleiben, hätte Leibnitz entweder auch die Wirkſamkeit der Gottheit auf die übrigen Subſtanzen negiren, oder er hätte zugeben müſſen, jene materiell-transitoriſche ſei keineswegs die einzige mögliche Weiſe eines phyſiſchen Einfluſſes zwiſchen den Subſtanzen. Das Erſtere konnte er nicht thun, ſo wenig als er würde zugeſtanden haben, die wirkliche Einwirkung der Gottheit auf die übrigen Subſtanzen ſei von der Art des Uebergangs materieller Theilchen etwa aus der Subſtanz der Gottheit in die geſchaffene Monade, da ja beider Natur einfach, und jene Gottes überdies noch unveränderlich iſt. Es wäre ihm alſo nichts übrig geblieben, als zuzugeſtehen, die Art der Einwirkung

der Gottheit auf die Subſtanzen ſei anderer Natur, als jene materiell-transitoriſche, die er verworfen hatte, und beſtehe wirklich.

Wo liegt aber, möchten wir jetzt weiter fragen, der Grund, daß die Kraft nach außen zu wirken, die wir ſo eben der unendlichen Subſtanz in unendlichem Maße, nämlich auf alle übrigen unendlich zahlreichen einfachen Subſtanzen, zugeſprochen haben, nicht auch in minder hohem Grade den blos endlichen geſchaffenen Subſtanzen zukomme? Sind nicht dieſe ſo gut einfache Subſtanzen, wie jene? Sind ſie von jener generiſch und ſo verſchieden, daß nicht Kräfte, welche ſie beſitzen, auch jener, nur in einem unendlich hohen Grade, inwohnen können? *)

*) So argumentirte ſchon Cayz (Conz?) in den **Institutions Leibnitziennes ou précis de la monadologie (par l'abbé Sigorgne), Lyon 1768.** Er ſagt: Leibnitz gibt zu, daß Gott auf die Subſtanzen wirke und zwar: **non par la transfusion d'une des ses réalités dans nous, cela est impossible; mais par la limitation, la production même des nos sensations découlant de l'énergie de sa force et de l'efficace de sa puissance.** Da dieſe Wirkſamkeit an ihm wirklich beſteht, ſo iſt ſie an ſich möglich. Was nun an ihm als Attribut in unendlichem Grade vorhanden iſt, kann ſich daſſelbe nicht wenigſtens in beſchränkterem Maße auch bei den übrigen Monaden finden? Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln. Daraus, daß der Menſch nicht Alles vermag, ſchließen zu wollen, er vermöge gar Nichts, wäre eben ſo fehlerhaft, als umgekehrt daraus, daß er Einiges vermag, ſchließen zu wollen, er vermöge Alles. Auch tritt bei der bloßen Wirkſamkeit im Innern ganz dieſelbe Schwierigkeit ein, wie bei jener nach außen, und es iſt gar kein Grund vorhanden, die erſtere dem beſchränkten Weſen beizulegen, während man die letztere nur dem unendlichen vorbehält. Die Beſchränkung darf daher nicht die Wirkung nach außen überhaupt, ſondern blos den Grad des Effects treffen, den dieſelbe hervorbringt. Jene reelle Einwirkung kann ohne weiteres angenommen werden, obgleich in Wirkſamkeit (énergie) und Erfolg (effet) beſchränkt, als eine Kraft, ſo und ſo viel zu bewirken und nicht mehr. Gottes Weltordnung beſteht darin, jedem Weſen ſo viel Kraft zuzuweiſen, als ihm nach dem Stande des Ganzen zukommen darf. Auf dieſe Weiſe kann ein Weſen das andere modificiren, begränzen, ſie können ſich wechſelſeitig beſchränken, ohne daß Etwas aus Einem in's Andere übergeht. Der ſtärkere Körper unterdrückt die Kraft des ſchwächeren, der nicht mehr das Gleichgewicht halten kann, dadurch ein Uebergewicht nach der andern Seite hin erhält, und eine neue Wirkung hervorbringt, während der erſtere, deſſen Kraft nur theilweiſe gebunden iſt, keine ſo große Wirkung mehr wie früher ausübt. Dadurch entſteht das Phänomen einer ſcheinbaren Mittheilung der Kräfte. Während Gott Subſtanzen ſchafft, ſchaffen (?)

Gibt doch Leibnitz selbst zu, daß dieselben Kräfte, die in der menschlichen Seele als Erkenntniß- und Willensvermögen auftreten, sich auch an dem höchsten Wesen, nur im vollkommensten Grade, vorfinden. Warum sollte nun eine Kraft, welche ausdrücklich dem vollkommensten Wesen inwohnt, ohne welche dieses nicht sein würde, was es ist, der menschlichen Seele und jeder andern Monade gänzlich fehlen, da ja der Grund hinwegfällt, daß einfache Substanzen des Uebergangs materieller Theilchen aus einer in die andere unfähig seien?

Auf diese Frage findet sich bei Leibnitz keine Antwort, dagegen ist es offenbar, wie sehr er der Annahme einer Einwirkung von Seite der Urmonas auf die geschaffenen Monaden bedurfte, um nur überhaupt zu der Hypothese der prästabilirten Harmonie zwischen den letzteren zu gelangen, die ihm als Metaphysiker ganz gleichgiltig hätte bleiben können. War es einmal, und davon war Leibnitz, wie wir oben nachgewiesen, überzeugt, absolut unmöglich, daß eine Monas von der andern was immer für eine Veränderung oder Einwirkung erleide, so ist gewiß auch für jede derselben gleichgiltig, ob ihre Veränderungen unter einander harmoniren oder nicht. Sie können einander weder stören noch fördern, ihre Harmonie kann zu ihrer Selbstentwickelung so wenig Etwas beitragen, als ihre Disharmonie derselben schaden. Die prästabilirte Harmonie ist daher nichts weiter als ein Postulat, das sich auf die Voraussetzung des Daseins des unendlichen Wesens und dessen Fähigkeit, auf die Monaden verändernd einzuwirken, gründet. Beweisen wollte Leibnitz das Dasein derselben aus der Existenz der ewigen Wahrheiten. Diese letzteren selbst aber faßte er nur als Ausflüsse des göttlichen

---

diese selbst nur Modalitäten und Modus, wie unsere Seele z. B. ihren eigenen. Le corps resiste plutôt, qu'il n'agit non par sa masse, mais par sa force, d. h. die Seele thut eigentlich selbst nichts, sie verhindert blos, daß das, was geschieht und ist, nicht anders sei und geschehe, als es in der That ist und geschieht. Die Folge wird zeigen, sowohl wie richtig die erste Einwendung des alten Tübinger Professors, als auch wie nahe verwandt seine eigene Erklärungsweise mit der berühmten Theorie der Selbsterhaltungen Herbart's sei. Dieser Widerstand der Substanzen, der kein Thun sein soll, und doch verhindere, daß etwas anders sei, als es ist, was ist das anders, als eine (sogenannte) Selbsterhaltung? Man vergleiche nur, was Ganz hier über die Mittheilung der Wirkung sagt, mit demjenigen, was in Hartenstein's Metaphysik über die Erklärung der actio in distans (S. 380.) vorgebracht wird.

Verſtandes und Willens. „Ohne Gott," ſagt er ausdrücklich, „gibt es weder ein Reelles in der Möglichkeit, noch etwas Exiſtentes, ja überhaupt nicht einmal etwas Mögliches*)." Und an andern Orten: „Zwar hängen die Wahrheiten nicht von ſeiner Willkür ab, außer jenen, deren Grund im Princip der Wahl des Beſten liegt, alſo außer den zufälligen oder Erfahrungswahrheiten," aber auch „die nothwendigen Wahrheiten hängen einzig von ſeinem Verſtande ab, deſſen innere Objecte ſie ausmachen**)." „Weder die Eſſenzen noch die ſogenannten ewigen Wahrheiten haben ein blos fingirtes Daſein, ſondern ſie exiſtiren, ſo zu ſagen, in einem Ideenreiche in Gott, dem Urquell alles Seins und Weſens. Daß dies kein leeres Wort ſei, beweiſt, wenn nichts Anderes, die actuelle Exiſtenz der Dinge. In der Reihe der Dinge ſelbſt findet man ihren letzten Grund nicht, ſondern in den ewigen Wahrheiten. Exiſtentes aber, wie es die Dinge ſind, kann nur wieder in Exiſtentem gegründet ſein. Daher müſſen auch die ewigen Wahrheiten eine wahrhafte Exiſtenz in einem abſolut nothwendigen metaphyſiſchen Subject beſitzen, welches Letztere Gott iſt, durch den alles, was ſonſt bloße Einbildung wäre, realiſirt wird***)." Leibnitz ſah zu wohl ein, daß man nicht behaupten dürfe, die Wahrheit hänge von Gottes Belieben ab, ſei etwa nur Wahrheit, weil Gott wolle, daß ſie es ſei, was er eben Descartes vorgeworfen hatte; da er aber nichtsdeſtoweniger behauptet, ſie habe ihre Exiſtenz nur im göttlichen Verſtande, ſo ſah er ſie dennoch in gewiſſer Beziehung als von dieſem abhängig an. Inſofern nun das unendliche Weſen alle Wahrheiten erkennt, dieſe Erkenntniſſe Attribute desſelben ſind, es ſelbſt ein Exiſtentes iſt, ſo haben dieſelben als wirkliche Gedanken eines Wirklichen allerdings gleichfalls Wirklichkeit, aber nur inſofern ſie wirkliche Gedanken ſind, nicht als Sätze, als Stoff der Gedanken an und für ſich betrachtet. Gott erkennt in ſeinem Denken die Wahrheiten, d. i. dieſe ſelbſt ſind noch etwas von ſeinem Denken derſelben Verſchiedenes. Sie ſind der Stoff der Erkenntniſſe und von ihrem Erkanntwerden gänzlich unabhängig, wie denn Niemand zweifeln wird, ob der Satz: die Erde bewegt ſich um die Sonne, ſchon früher wahr geweſen, ehe Copernicus ihn dachte und ausſprach. Schon damit er ihn denken konnte, mußte dieſer Satz vorhanden geweſen ſein, mußte ihm wenig-

*) Monadol. S. 708.

**) Monad. S. 708.

***) De rerum origine, S. 148.

ſtens die ganz allgemeine Seinsbeſtimmung eines „Etwas" zubehört haben. Niemand zweifelt, wenn er zwei verſchiedene Perſonen das Wort „Haus" ausſprechen hört, daß beide hier die gleiche ſubjective oder dieſelbe objective Vorſtellung (wenn auch vielleicht bei Jedem von einem anderen Gemeinbilde begleitet) in ihr Bewußtſein aufnehmen. Das Wort „dieſelbe" deutet darauf hin, es finde hier nur eine doppelte pſychologiſche Auffaſſung der nämlichen logiſchen Vorſtellung ſtatt. Dieſe Vorſtellung muß ſich ſonach von ihrer Auffaſſung im Denken ſowohl, wodurch ſie Gedanke eines wirklichen Weſens wird, als von dem Gegenſtande, den ſie vorſtellt (hier: dem Hauſe) unterſcheiden laſſen. Ihr kommt weder die accidentielle Exiſtenz des wirklichen Gedankens, noch die actuelle des wirklichen Gegenſtandes zu: ſie beſitzt lediglich ein Sein, das mit der ſogenannten Wirklichkeit nichts gemein hat, das einem jeden „Etwas" ohne Ausnahme zugeſprochen werden kann, und das man kurz mit dem Ausdrucke: An ſich ſein*) bezeichnen könnte. Vorſtellungen der Art als Stoff der gedachten Vorſtellungen mögen Vorſtellungen an ſich heißen. Sätze nun, die durchaus aus Vorſtellungen an ſich als Theilen beſtehen, ſollen Sätze an ſich, und wenn ſie wahre Sätze ſind, Wahrheiten an ſich heißen. Da die Wahrheit derſelben nicht von unſerer Erkenntniß derſelben abhängt, ſo kann es ihrer nicht nur viel mehrere geben, als wir bereits erkennen, ſondern die Vermehrung unſrer Erkenntniß wird nur dadurch möglich, daß der Wahrheiten an ſich eine weit größere Menge vorhanden iſt, als der bereits erkannten Wahrheiten. Auch ihre logiſche Verbindung und Zuſammenhang iſt dann nicht erſt das Werk unſrer Erkenntniß, ſondern beſteht unter ihnen ſelbſt objectiv und unabhängig von der vielleicht ganz zufälligen und abweichenden Weiſe, auf welche wir dieſelben verknüpfen, in ähnlicher Art, wie wir jetzt ſchon die ſynthetiſche Abfolge und den Erfindungsweg bei gewiſſen Wahrheiten zu unterſcheiden pflegen.

Hätte Leibnitz dieſes Verhältniß der Begriffe, Sätze und Wahrheiten an ſich überhaupt zu jedem dieſelben auffaſſenden Denk- und Erkenntnißvermögen beachtet, ſo hätte er nicht nöthig gehabt, zu beſorgen, daß durch Annahme eines unabhängigen Reichs ewiger Wahrheiten Gottes Allmacht und Allvollkommenheit eine Beſchränkung erfahren werde. Denn wenn gleich bei dem endlichen Geiſte von einem

*) Nicht im Hegel'ſchen Sinne.

zeitlichen Prius der Wahrheit an ſich vor der Erkenntniß derſelben die Rede ſeyn kann (z. B. beim copernicaniſchen Satze), ſo iſt dies ja nicht bei dem unendlichen der Fall, der über die Zeitbeſtimmung hinaus iſt. Hier bedeutet die Unterſcheidung zwiſchen Wahrheit an ſich und der Erkenntniß derſelben von Seite Gottes nichts weiter als die Unterſcheidung zwiſchen dem Stoffe des Gedankens und dem wirklichen (bei der Gottheit von Ewigkeit her beſtehenden) Denkacte desſelben. Anders könnte die Sache ſcheinen, wenn von Beſchränkung des göttlichen Willens durch gewiſſe Wahrheiten, z. B. das oberſte Sittengeſetz, die Rede iſt, und behauptet wird: Gott wolle und müſſe wollen, was das Sittengeſetz gebietet, nicht aber umgekehrt, was er gebiete ſei das Sittengeſetz. Allerdings iſt das Sittengeſetz auch der Inhalt des göttlichen Willens, nicht aber als hätte das Sittengeſetz ſeinen Inhalt eben nur, weil Gott es wolle, der allenfalls auch ein anderes Sittengeſetz hätte aufſtellen können. Abgeſehen davon, daß ja das allervollkommenſte Weſen ohne gewiſſe Beſchränkungen, welche in der Natur der Eigenſchaften liegen, die dasſelbe neben einander in dem vollkommenſten Grade beſitzen ſoll, in welchem ſie neben einander möglich ſind, nicht beſtehen kann, iſt es hier ja abermals eine blos formelle Unterſcheidung zwiſchen Gedanken und Stoff des Gedankens, welcher den Willen beſtimmt, der ja an und für ſich, weil er der vollkommenſte iſt, mit dem Inhalte jener Wahrheit, welche das oberſte Sittengeſetz ausmacht, immer übereinſtimmen muß. Wenn alſo auch der Kriticismus dadurch, daß er das Sittengeſetz an und für ſich, ohne es als Willensäußerung einer Perſönlichkeit zu betrachten, der philoſophiſchen Beurtheilung unterwarf, und als ſelbſtändige unabhängige Wahrheit an die Spitze anderer Wahrheiten ſtellte, einen folgenreichen Schritt auf das philoſophiſche Gebiet nach vorwärts that, aber auch der antitheologiſchen Neigung Thür und Angel öffnete, das bloße Geſetz an die Stelle der darnach handelnden Perſönlichkeit zu ſetzen, und die letztere gänzlich über Bord zu werfen, ſo läßt ſich doch Leibnitz andrerſeits bei der wichtigen Frage, ob die Wahrheit von fremdem Willen oder nur von ihrer eigenen unverrückbaren Natur abhänge, von dem Tadel nicht frei ſprechen, eine wenigſtens zweideutige Entſcheidung geliefert zu haben.

Indeß dies würde zu weit führen. Genug Leibnitz beſtand auf der präſtabilirten Harmonie und ſetzte damit, wie Jemand ſeiner

Zeit ſagte, einen marmornen Rumpf einem Kopfe von Sandſtein auf. Während die Monadenlehre kräftig fortbeſtand, in Herbart einen neuen Entdecker fand und für künftige Zeiten vielleicht eine neue Epoche der Metaphyſik zu beginnen verſpricht, beſteht die präſtabilirte Harmonie, wie die von Leibnitz ſo emſig geſuchte, ſo hochgeprieſene und niemals vollendete Univerſalwiſſenſchaft*), nur mehr als literariſche Curioſität und beide gingen mit ihrem großen Erfinder zu Grabe. Die präſtabilirte Harmonie hat, ſagt Feuerbach, nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, ſondern nur die der Erklärung eines Phänomens. Ja ſie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwiſchen der Leibnitz'ſchen Metaphyſik und den gewöhnlichen populären Vorſtellungen vom Körper und ſeiner Verbindung mit der Seele. Auch fielen ſelbſt ſeine früheſten Schüler zum Theil ſchon in dieſem Punkte

*) Daß der kühne Gedanke einer Univerſalwiſſenſchaft in ſeinem Sinne unausführbar ſei, fühlte Leibnitz gegen das Ende ſeiner vielgeſchäftigen Laufbahn wohl ſelbſt, nachdem er ſo oft die nie gelungene Erfindung verkündigt hatte. Scharfſinnig ahnte er, wo es zuſammengeſetzte Begriffe gebe, müſſe es einfache geben, und es müſſe möglich ſein, habe man dieſe einmal ſämmtlich gefunden, durch ſehr einfache Combinationen zu allen zuſammengeſetzten zu gelangen. Die Univerſalzeichenſprache, die nach Art der Chineſen zuſammengeſetzte Zeichen für zuſammengeſetzte Begriffe, aus den einfachen Zeichen der einfachen Begriffe conſtruirt, war dann ein natürliches Corollar. Allein abgeſehen von der Schwierigkeit, vielleicht Unmöglichkeit, jemals zu allen einfachen Begriffen durch Analyſe zu gelangen, ſind ja doch auch nicht alle, ſondern nur ein verhältnißmäßig ſehr geringer Theil unſrer zuſammengeſetzten Vorſtellungen hiezu geeignet, nämlich nur jene, deren Beſtandtheile ſelbſt durchgehends wieder Begriffe ſind. Bei weitem die meiſten aber, z. B. alle ſogenannten ſinnlichen, haben Anſchauungen unter ihren Beſtandtheilen. Der Anſchauungen aber gibt es unendlich viele, deren jede von der andern verſchieden iſt, deren jede auch durch ein eigenes Zeichen bezeichnet werden müßte, mit deren Zuſammentragung man daher niemals fertig würde. Der Umfang der Zeichenſprache müßte ſich daher auf bloße reine Begriffe beſchränken, von denen wir niemals mit Sicherheit wiſſen würden, ob wir auch alle einfachen, auf welche ſie ſich zurückführen laſſen, wirklich beſitzen, und ein höchſt bedeutender, ja gerade derjenige Theil unſrer Vorſtellungen, der für uns die größte Anſchaulichkeit, Lebhaftigkeit und das nächſte Intereſſe hat, würde aus dieſer Zeichenſprache ganz ausgeſchloſſen werden. Vgl. auch über dieſen Gegenſtand Exner: Leibnitz, Univerſalwiſſenſchaft. Prag, 1844.

von ihm ab und wandten ſich theils zum Occaſionalismus, theils, wie der früher genannte Canz, zu einer Art phyſiſchen Einfluſſes. Das Letztere beweiſt wenigſtens, daß ſchon frühzeitig jene materiell-tranſitoriſche Vorſtellungsweiſe desſelben nicht für die einzig denkbare angeſehen zu werden begann. Wie aber auf Leibnitz' Grundlagen fußend und ſeinen eigenen Principien getreu die präſtabilirte Harmonie vermieden, und eine allen bisher erhobenen Schwierigkeiten ausweichende Anſicht vom phyſiſchen Einfluſſe erreicht werden könne, wollen wir am Schluſſe dieſer hiſtoriſchen Ueberſicht in Kürze anzudeuten verſuchen.

2. Die Cauſalität als Kategorie: Kant.

Das in Leibnitz unläugbar vorhandene idealiſtiſche Element, das durch die präſtabilirte Harmonie und die von derſelben poſtulirte Vorausſetzung eines allweiſen, höchſt gütigen, heiligen und allmächtigen Schöpfers mit dem Realismus der gemeinen Erfahrung in Einklang gebracht worden, tauchte in ſeinem großen Nachfolger, dem Weiſen von Königsberg, unabhängiger wieder auf. Kant's ganze, über das Gebiet der innern Erfahrung hinausreichende Metaphyſik beſchränkte ſich auf den Satz vom zureichenden Grunde. Nachdem Leibnitz die Vorſtellungen zu nothwendigen Schöpfungen der Monade ohne alle äußere Veranlaſſung gemacht, Locke und Hume aber behauptet hatten, alle Vorſtellungen, die wir beſitzen, kämen von außen, aus der Erfahrung, dieſe ſelbſt aber lehre nichts von Cauſalität oder nothwendiger Geſetzmäßigkeit der Natur, und das Cauſalitätsverhältniß ſei eine blos pſychologiſche Angewöhnung, ſchloß Kant: gerade der Umſtand, daß wir den Begriff der Cauſalität in die Erſcheinung der Dinge hineinlegen, ſei Bürgſchaft dafür, daß dieſer Begriff Giltigkeit und Nothwendigkeit habe. Was aus der Erfahrung ſtammt, iſt zufällig wie dieſe ſelbſt; was aus dem Denken, der gemeinſamen Natur, der Vernunft ſtammt, iſt allgemein und nothwendig. „Bisher," ſagt er*), „nahm man an, alle unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; aber alle Verſuche, über ſie etwas a priori durch Begriffe auszumachen, wodurch unſre Erkenntniß

*) Kritik der r. V., her. v. Roſenkranz S. 670. Vgl. Chalybäus Entwicklung d. ſpec. Phil. von Kant bis Hegel. 3. Aufl. 1843. S. 22 u. ff.

erweitert würde, gingen durch dieſe Vorausſetzung zunichte. Man verſuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik beſſer damit fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſrer Erkenntniß richten, welches ja ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß **a priori** zuſammenſtimmt, die über Gegenſtände, ehe ſie uns gegeben werden, etwas feſtſetzen ſoll. Es iſt hiemit ebenſo, wie mit dem erſten Gedanken des Copernik bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und die Sterne in Ruhe ließ."

Dieſe Wendung, wenn ſie auch noch empiriſche Beſtandtheile enthielt, war übrigens idealiſtiſch. Das denkende Subject empfängt weder die Erſcheinungswelt rein von außen, noch producirt es dieſelbe gänzlich aus ſich ſelbſt, ſondern es empfängt den Stoff, die Elemente des Denkens, die Empfindungen von den Dingen, fügt aber die Verbindungen und Verhältniſſe derſelben, die Form, aus ſeinem eigenen Verſtande hinzu. Der Verſtand und ſeine Geſetze beſtimmen genau, wie das Wirkliche, falls es vorhanden wäre, beſchaffen ſein müßte, aber ſie können dies Wirkliche nicht ſelbſt ſchaffen, ſie können wohl die **essentia**, aber nimmer die **existentia a priori** nachweiſen, oder, um mit Kant zu reden, „aus der bloßen Vorſtellung eines Dinges läßt ſich auf keine Weiſe die Wirklichkeit desſelben heraus klauben."

Dieſe Wirklichkeit gibt ſich daher das denkende Subject nicht ſelbſt, ſondern es findet ſie vor, aber auch nur durch Wahrnehmung, alſo auch nur durch ein zufälliges Daſein eines beſtimmten endlichen Objects. Auch nach der längſten Erfahrung bleibt der Fall denkbar, daß einmal das gerade Gegentheil ſich ereigne und das Allgemeine, für immer Giltige iſt nur die Folge unſrer eigenen Verſtandeseinrichtung. Wie dieſer, ſo lange ſie dieſelbe bleibt, die Dinge erſcheinen müſſen, das wiſſen wir; wie ſie ſind, was ſich alles ereignen könne und werde, wiſſen wir nicht. Der Stoff, die Empfindungen, die wir in uns antreffen, und kraft unſerer Verſtandeskräfte verknüpfen und trennen, ſind nur Zuſtände der Seele; wir können nie über unſere Vorſtellungen hinaus, nie die Dinge ſelbſt in unſer Bewußtſein ziehen, denn Alles, was wir von dieſen kennen, ſind eben wieder nichts als Vorſtellungen. Uns bleibt daher nur der Schluß übrig, dieſer materielle

Stoff, die Empfindungen in uns müſſen einen Grund haben, der wegen ihrer Zufälligkeit und Wandelbarkeit nicht in uns ſelbſt, in unſeren Verſtandesgeſetzen als dem Allgemeinen und Nothwendigen liegen kann, ſondern außer uns liegen muß, von welchem wir aber nichts weiter wiſſen, als daß er da iſt. Dieſer äußere Grund ſind die ihrer Natur nach völlig unbekannten Dinge an ſich. Jede weitere Erkenntniß derſelben würde eine Vorſtellung, daher wieder nur ein Zuſtand unſerer eigenen Seele ſein.

Den Schluß von dem Daſein der nicht wegzuläugnenden Empfindungen im Subjecte auf das Vorhandenſein der Dinge an ſich außer uns machen wir nach dem Verſtandesgeſetze der Cauſalität. Wir Menſchen als Menſchen ſehen die Dinge unwillkürlich darauf an, daß ſie ſich wie Urſachen und Wirkungen verhalten, ſo wie Jemand, der eine blaue Brille trägt, die Gegenſtände im blauen Licht erblickt, die einem Andern im weißen erſcheinen. Für Geiſter von anderer Einrichtung als die unſre würde das Cauſalitätsverhältniß vielleicht gar nicht, oder auf ganz andere Weiſe vorhanden ſein. Dieſes ſo beſonders geartete Sehen iſt aber nicht blos, wie die Skeptiker behaupten, aus der Erfahrung abſtrahirte Gewohnheit, ſondern Folge einer natürlichen Einrichtung unſres geiſtigen Auges, die vor aller wirklichen Erfahrung da war. Später, wenn wir uns bei gebildeter Reflexion der Thätigkeitsformen des Verſtandes und ihrer Geſetze bewußt werden, bezeichnen wir dieſe mit Subſtantiven und bringen ſie unter abſtracte Begriffe, die ſich der Verſtand ſelbſt von ſeinen Thätigkeiten macht, nachdem dieſe ſchon ſeit lang vorhanden ſind. Wird aber gefragt, ob mit dem Bewußtſein, daß wir die Cauſalität ſelbſt in die Erſcheinung hineinlegen, uns auch irgend ein Recht gegeben oder genommen ſei, das Vorhandenſein der Cauſalität unter den Dingen an ſich anzunehmen, ſo ſchneidet Kant die Frage kurz durch den Machtſpruch ab, daß wir keine ſynthetiſchen Urtheile a priori, d. h. keine ſolchen zu fällen vermögen, darin die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat nicht durch eine Anſchauung (reine oder empiriſche) vermittelt wird. Von Dingen an ſich können wir aber gar keine Anſchauung haben; alles was wir von ihnen wiſſen, ſind bloße Erſcheinungen, und in dieſe legen wir zwar die Cauſalität hinein, aber eben nur vermöge unſerer eigenen Verſtandeseinrichtung. Eine Erkenntniß der Dinge an ſich, die keine Erſcheinung derſelben, ſondern ihr eigentliches Weſen betreffe,

wäre eine überſinnliche Erkenntniß, und eine ſolche iſt unmöglich. Auf jene Verſtandeseinrichtung aber als aprioriſche Syntheſis der Erſcheinungen dürfen wir daraus ſchließen, weil ohne ſie gar kein zuſammenhängendes Bewußtſein, keine Erfahrung möglich, ſondern ein atomiſtiſches Chaos einzelner Wahrnehmungen allein vorhanden wäre; thatſächlich aber gibt es eine geordnete Erfahrung.

Die Geſetze unſrer Verſtandesoperationen, ſubſtantiviſch ausgedrückt, ſind die Kategorieen, und da ſich die Geſetze des Verſtandes als Ordner der Erfahrung zunächſt bei den Urtheilen, alſo der Verbindung getrennter Vorſtellungen äußern, ſo ergeben ſich die verſchiedenen Haupt- und Grundbegriffe nach den verſchiedenen Arten der Urtheile. Unter dieſen entſpricht das Hypothetiſche der Kategorie der Cauſalität. Sie ſind weder angeborne Begriffe, noch Ideen in Plato's Sinne, ſondern durch Reflexion ſelbſt erzeugte abſtracte Bezeichnungen für gewiſſe nothwendige Thätigkeiten des Verſtandes, für Auffaſſungsformen, denen derſelbe allen empfangenen Stoff, alſo alle ſinnlichen Empfindungen (Anſchauungen) unterwirft. Der Verſtand ſelbſt iſt ein unproductives, aber in dieſen Auffaſſungsweiſen des empiriſchen Stoffes fortwährend thätiges Vermögen, eine innerliche leere Kraft, welcher durch das Anſchauungsvermögen der nöthige Erfahrungsvorrath von außen zur Bearbeitung zugeführt wird.

Vergleicht man Kant's Anſicht mit jener Leibnitz', ſo ſcheint es faſt, als habe er den Standpunkt einer einzelnen Leibnitz'ſchen Monade gewählt. Während aber in dieſer ſämmtliche Vorſtellungen von innen infolge ihres Mutationsgeſetzes erzeugt werden, fügt das Kant'ſche Subject blos die Form aus eigenem Fonde hinzu und empfängt die Materie von außen. Wie? darüber hat ſich das kritiſche Syſtem nie ausſprechen wollen und können. Der Idealismus der Monade nimmt dadurch, daß ihre freie Thätigkeit blos auf die Verknüpfungs- und Zuſammenfaſſungsweiſe des unwillkürlich Gegebenen beſchränkt wird, ein realiſtiſches Moment an; die Unfähigkeit derſelben von einer andern Einwirkung zu erfahren oder auf ſie auszuüben, wird aufgehoben, aber die dem Subjecte äußern, nur durch das ideale Band der präſtabilirten Harmonie verbundenen einfachen Monaden haben ſich jetzt ihrer Qualität und Weſenheit nach in völlig unbekannte und unerkennbare Dinge verwandelt, von denen wir — das Denkende — eben nichts weiter wiſſen, als daß ſie auf was

immer für eine Weiſe Urſache des in uns angeſammelten Erfahrungsſtoffes ſind.

Daher erſcheint bei Kant das Cauſalitätsgeſetz als eine durch unſre Verſtandeseinrichtung unwiderſprechlich gebotene Vorausſetzung, über deren Art und Weiſe des ſtattfindens zwiſchen den realen Weſen ſelbſt wir übrigens nichts ausſagen können, und die uns aller weitern Fragen nach dem Wie? als unnützer, unlösbarer Spitzfindigkeiten überhebt. Ob ſie durch präſtabilirte Harmonie, durch Occaſionalismus oder durch phyſiſchen Einfluß erfolge, kann uns gleichgiltig ſein, liegt jenſeits der Grenzen menſchlicher Erkenntniß; genug, wir als Menſchen müſſen die Cauſalität denken und die in Dinge hineinlegen. Aber auch in dieſer Faſſung iſt es ein neues Zeugniß für die Unabweislichkeit des Cauſalitätsbegriffes, daß ein Syſtem, das ſich für unvermögend erklärte, das Vorhandenſein einer ſolchen äußeren Wirkſamkeit zwiſchen den Dingen an ſich nachzuweiſen, die Annahme desſelben lieber der menſchlichen Verſtandeseinrichtung (wie Leibnitz ſelbſt der Gottheit) in's Gewiſſen ſchob, als ſie aufheben wollte. Wie zwingend muß eine Erfahrung ſein, die zu ſo gewagten Annahmen verleiten kann! Abläugnungen der Art beweiſen beinahe mehr als directe Beweiſe für das ſtattfinden eines wirklichen cauſalen Zuſammenhangs unter den realen Dingen, mögen ſie nun Subſtanzen, Monaden oder Dinge an ſich heißen.

An Kant knüpfen ſich zwei Richtungen an, eine realiſtiſche und eine idealiſtiſche. Die erſtere hielt ſich an den im Subject gegebenen materiellen Stoff der Empfindung und die Dinge an ſich, die andre bildete den Begriff der Kategorieen aus und erweiterte ihre idealiſtiſche Natur zunächſt auch über den durch Erfahrung gegebenen Stoff der Vorſtellungskraft. Bei unſrer ausſchließlichen Rückſichtsnahme auf monadiſtiſche Syſteme diente uns die Betrachtung der Kategorieen nur als Uebergangspunkt zu dem an dieſelben ſich ſchließenden realiſtiſchen Syſteme.

3. Die Theorie der Selbſterhaltungen: Herbart.

Wie der Rauch auf das Feuer, ſo deutet der Schein auf das Sein, ſagt Herbart*). Kant hatte die ganze Erfahrung für bloße Erſchei-

*) Allg. Metaph. I. S. 380 u. ff.

nung erklärt und nachdem es ihm ungewiß geworden war, ob das Denkende in uns Subſtanz ſei und eben ſo ungewiß, was für Dinge hinter den körperlichen Erſcheinungen ſtecken möchten, ließ er es bei der unbeſtimmten Vermuthung bewenden, hinter dem Scheine möge wohl ein Seiendes verborgen ſein. Die entſchiedene Aufforderung, jetzt die Unterſuchung zu beginnen und das Seiende als ein ſolches zu beſtimmen, wie es ſein muß, damit die Erſcheinungen ihrerſeits als ſolche und keine andern daraus hervorgehen, dieſe Triebfeder des metaphyſiſchen Denkens wirkte nicht auf ihn. Sie hätte aber auf ihn wirken ſollen. Wo etwas ſcheint, muß Etwas ſein, denn wo nichts wäre, könnte auch nichts ſcheinen. Auch die ſcheinbar nicht gegebenen Beſtimmungen der Cauſalität, wie Hume, des Raumes, der Zeit und der Subſtantialität, wie Kant meinte, ſind gegeben. Sobald wir willkürlich verſuchen, Größe, Geſtalt, Dauer anders zu denken, wie bisher, ſo tritt die Nothwendigkeit wieder ein, ſie ſo zu denken, wie ſie ſich geben. Wir ſind an Geſtalt und Dauer ebenſo gebunden, wie an Beſchaffenheiten der Dinge, z. B. Gold feſt, Waſſer flüſſig zu denken. Dieſe Vorſchriften liegen in der Erfahrung, welche nicht allein in der rohen zuſammenhangsloſen Materie vereinzelter Empfindungen beſteht; ſondern zugleich in den Formen, die Kant nicht mehr zur Erfahrung rechnete. Dieſe Formen ſind gegeben. Um aber den Beſchauer zu beſtimmten Formen zu nöthigen, muß ein Reales vorhanden ſein.

Aus denſelben Formen aber, auf welche der Schein als das Gegebene hinweiſt, erwachſen der Metaphyſik neue Aufgaben. Sie ſind zwar gegeben, aber ſie können nicht ſo bleiben, wie ſie gegeben ſind, denn ſie ſind widerſprechend. Statt jedoch hieraus zu ſchließen, die ganze Erfahrungswelt ſei eine Ungereimtheit, welcher Gedanke alle praktiſche Wirkſamkeit aufheben würde, zwingt uns dieſe Erſcheinung vielmehr, den Dingen oder im Grund nur unſerer gewiß falſchen Auffaſſungsweiſe derſelben eine andere Geſtalt zu geben, damit ſowohl das Wiſſen als das Glauben ſeine rechten Plätze wieder erlangen möge*).

Dadurch erhält die Metaphyſik eine doppelte Beſtimmung; einmal von der gegebenen Erſcheinung fortſchreitend bis zu dem wahrhaft Seienden zu gelangen, das andremal zu zeigen, auf welche Weiſe ſich aus den Eigenſchaften und Verhältniſſen des wahrhaft Seienden

*) Allg. Metaph. S. 384.

allmälig eine gerade ſo beſchaffene Erſcheinungswelt herausbilden müſſe, wie wir ſie eben beſitzen. Das Erſtere iſt eine analytiſche, das Letztere eine ſynthetiſche Unterſuchung. Um zu der erſteren zu gelangen, ſtellen wir vor allem den Begriff des wahrhaft Seienden feſt.

Dieſer beſteht aus zwei gleich wichtigen Begriffen, den des „Sein" und des „Was," welchem das Sein zugeſprochen wird. Einem Dinge das Sein beilegen, heißt nichts anderes, als es bei der einfachen ſchlechthinigen Setzung desſelben bewenden zu laſſen *). Dieſe Setzung iſt rein poſitiv, ſie darf alſo weder eine Negation, noch eine Relation (etwa auf ein Setzendes) enthalten. Eine ſolche würde aber darin ſtecken, ſobald die Setzung complicirt wäre, ſich in mehrere Setzungen auflöſen ließe, deren Eine nicht ohne die Andere ſein kann. Das Sein beſteht in Bezug zu einem Was. Wäre dies nicht der Fall, ſo könnte man das Sein ſelbſt zum Subject machen und ausſprechen: Das Sein Iſt. Allein dies hieße dem Sein als Subject das Sein als Prädicat beilegen, was ein Widerſpruch wäre. Der Satz hebt ſich alſo auf und: das Sein Iſt nicht, nämlich nicht ohne ein Was, welchem es beigelegt wird. Dieſem Was müſſen, um ihm das Sein zuſprechen zu können, verſchiedene Beſtimmungen zukommen **). Ein Was, welchem das Sein beigelegt worden, iſt ein Seiendes und die Eigenſchaften dieſes Was ſind Eigenſchaften des Seienden und das Was deſſen Qualität. Dieſe muß ſchlechthin einfach, ohne Mehrheit von Beſtimmungen, Theilen, Kräften und Eigenſchaften ſein; denn bekämen wir auf die Frage, was das Seiende ſei, eine Mehrheit von Beſtimmungen zur Antwort, deren Eine nicht ohne die Andere ſein könnte, ſo hätten wir nicht mehr Eines, ſondern mehrere Seiende, während doch nur Eines da ſein ſoll. Wollen wir dieſe mehreren Beſtimmungen zur Einheit verſchmelzen, während ſie ſich doch ihrer Natur nach nicht auf eine Einzige zurückführen laſſen, ſo iſt dieſe Einheit nichts als eine Form und ſie ſetzen heißt eigentlich ihre Glieder und zwar ſelbſt wieder als getrennte Seiende ſetzen. Eine höhere Einheit aber im Sinne Schelling's aus diſparaten oder gar entgegenſetzten Beſtimmungen zuſammenſchweißen, heißt

*) Hauptpunkte der Met., her. v. Hartenſtein, I. S. 217. Allg. Met. II. S. 82. ff.

**) Hauptp. der Met. S. 217 u. ff. Allg. Met. II. S. 94 u. ff. Lehrb. z. Einl. in die Phil. 4. Aufl. S. 193.

„einen Thurm von Einheiten über einander bauen, bis Jederman deutlich sieht, daß die höheren Einheiten sich allemal beziehen auf die niederen, und daß folglich je höher das Kunstwerk in die Luft steigt, wir desto weiter von der Sache abkommen*).“ Die gänzliche Einfachheit der Qualität verbietet demnach streng, Größenbestimmungen, die Theile voraussetzen, Unendlichkeit, deren Setzung nie vollendet werden könnte, derselben beizulegen. Das Seiende, insofern es dies ist, ist streng Eins und nicht Vieles; wäre es das Letztere, so wäre es der einfachen Setzung unzugänglich.

Die Nothwendigkeit des einfachen Was kommt diesem daher nur insofern zu, als es ein Seiendes werden soll. Betrachten wir daher das Was ohne Sein näher, so fällt diese Beschränkung hinweg. So lang das Was nicht als seiend gesetzt wird, ist es uns unverwehrt, dasselbe durch eine Mehrheit von Begriffen zu denken. Soll es aber als seiend gedacht werden, so muß die Qualität einfach sein und daher müssen alle jene mehreren Bestimmungen die Fähigkeit haben, sich auf eine einzige zurückführen zu lassen, die dann das Was des Gesetzten ausmacht. Dem Was, insofern es als seiend gedacht wird, ist folglich jene Mehrheit von Begriffen, mittels welcher es außerhalb des Seins gedacht werden kann, ganz zufällig, sie ist eine blos zufällige Ansicht von demselben**). Jedem Was, sobald es nicht als dasjenige eines Seienden angesehen wird, läßt sich auf mehr-, vielleicht unendlich vielfache Art mittels einer Mehrheit von Begriffen ausdrücken: von jedem Was kann es daher auch mehrere, ja unendlich viele zufällige Ansichten geben, sobald wir die Beschränkung einhalten, daß sich jeder der complicirten Ausdrücke des Was auf eine strenge Einheit müsse zurückführen lassen. Die zufälligen Ansichten bedeuten nichts für das Seiende, und sind nur Mittel der „philosophischen Kunst, die wir gebrauchen, wie der Mathematiker die Transformationen seiner Zahlenausdrücke***)“.

Wie viel es der Seienden gebe, ist unbestimmt; daß es ihrer mehrere gebe aber gewiß. Der Schein ist ein mehrfacher, verschiedener, er setzt also auch ein mehrfaches zu Grunde liegendes Seiende voraus. Denn gäbe es nur ein einziges Seiende, folglich auch nur eine einzige

*) Allg. Met. II. S. 99.

**) Hauptp. S. 218. Allg. Met. S. 64. u. S. 109.

***) Strümpell: Erläut. zu Herbart's Philos. S. 102.

Qualität, so könnte aus dieser nichts Verschiedenartiges noch irgend eine Veränderung hervorgehen, keine Zu- oder Abnahme des Scheins ließe sich erklären. Die mehreren Seienden selbst sind einander gleichgiltig, völlig indifferent, nichts als absolutgesetzte einfache Qualitäten; das System, nach des Erfinders eigenem Ausdruck, eine qualitative Atomistik.

Jedoch neben der Forderung, ein Reales hinter dem Scheine vorauszusetzen, macht die Erfahrung eine zweite, nicht minder dringende an uns, die auf demselben Schlusse beruht, wie oben die Setzung der Realen selbst. Wir nehmen Veränderungen, Wechsel der Erscheinungen wahr; es scheint etwas zu geschehen, es muß daher auch in der That etwas geschehen, weil es sonst nicht scheinen könnte. Denn wenn man gleich, um die Mehrheit der erscheinenden Beschaffenheiten, den verschiedenartigen Schein hinreichend zu erklären, zur Annahme einer Mehrheit seiender Wesen seine Zuflucht nimmt, so kann aus diesen doch Nichts hervorgehen, so lang sie nicht mit und zu einander in gewisse Beziehungen treten. Auf diesem Wege gelangen wir zu den Problemen der Inhärenz, der Veränderung und des wirklichen Geschehens. Herbart bedient sich zu diesem Zweck der von ihm sogenannten Methode der Beziehungen, welche darin besteht, daß Eigenschaften, welche an einem einzigen Wesen befindlich sich widersprechen und einander ausschließen würden, einer Mehrheit dieser Wesen, die sich wechselseitig modificiren, ohne Widerspruch beigelegt werden können, so wie eine Summe Eigenschaften besitzt, die ihren Theilen fehlen. Diesem Verhältniß zwischen Seienden entspricht in der Logik der Zusammenhang zwischen Prämissen und Schlußsatz. Der letztere folgt nämlich aus keiner der Prämissen für sich, sondern nur aus sämmtlichen zusammengenommen.

Wenden wir diese Methode zunächst auf die Inhärenz an. An A wird a gesetzt: d. i. die Setzung des A soll jene von a enthalten. Allein A ist ein Einfaches, kann kein Mannigfaltiges enthalten; folglich muß A = a sein, während die Forderung, daß das A als einfaches Wesen ein esse, das a als Inhärenz ein bloßes inesse besitzen soll, dieser Identität widerspricht. Die Einheit von A und a ist daher unmöglich und wird dennoch verlangt; hierin liegt der Widerspruch. An ihm haben wir zugleich ein Beispiel jener „treibenden" Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsformen, deren eine die Inhärenz ist, welche Herbart als die Principien des metaphysischen Denkens betrachtet.

Sobald uns ein offenbarer und gleichwohl unabweislicher (?) Widerspruch der Art gegeben wird, ist es Aufgabe des Denkens, diesen Widerspruch zu heben, und den mangelhaften Begriff zu ergänzen. Der Widerspruch liegt in A, das mit a identisch sein soll und nicht identisch sein kann. Es kann also in beiden Fällen unmöglich dasselbe A sein; es können aber nicht blos mehrere, eine Summe sein, weil sich sonst derselbe Widerspruch bei jedem einzelnen Summanden nur wiederholen würde: sondern die mehreren A müssen auf was immer für eine Weise zusammengefaßt werden, um a zu ergeben. Dies heißt so viel, daß sobald der Schein einer Inhärenz vorhanden sei, dieser auf das Dasein einer Mehrheit von Realen hinweise, welche auf eine Weise zusammen sind; ein Begriff, dessen Natur erst späterhin klar werden kann. Hervor tritt aber der Schein der Inhärenz, sobald wir die in der Erfahrung gegebenen Dinge betrachten. Von diesen nehmen wir nur Merkmale wahr, die auf ein Ding weisen, welches letztere weder vor den Merkmalen irgendwie gegeben, noch die bloße Summe derselben ist, denn existirt keines der Merkmale für sich allein, so ist auch ihre Summe als eine Summe von Nichtigem, selbst Nichts. Wir sehen daher das Ding als dasjenige an, dessen Setzung die Setzung der Merkmale vertritt, als — Substanz, dessen Setzung aber die Zahl der Setzungen der Merkmale keineswegs um eine vermehrt, sondern ihnen zusammengenommen gleich gilt. Hierin eben liegt der Widerspruch. Die vielen Setzungen sollen Eine sein. Die Lösung lautete oben: Wo ein Schein der Inhärenz entsteht, da existirt eine Mehrheit von Realen. In unserem Falle jedoch entsteht ein mehrfacher Schein von Inhärenz: es muß daher mehrere Mengen von Realen geben, deren jede den Schein eines andern Merkmals, einer andern Inhärenz erzeugt*). Damit wäre aber nichts für die Einheit des Dinges, dessen mehrere Inhärenzen wir in's Auge fassen, gethan, welche eine Grundbestimmung des Problems ist. Man muß daher annehmen, daß die verschiedenen Mengen Realer in Reihenform, welche den Schein der mannigfachen Inhärenzen hervorbringen helfen, ein gemeinschaftliches Anfangsglied haben, welches eben dasjenige ist, das wir Substanz nennen. Auf dieses wird der Schein bezogen, obgleich er ihm nicht anders als im Verbundensein mit den andern Gliedern der Reihen zukommt. Die Ursache des Scheines von In-

*) Allg. Met. II. S. 218. S. 130.

härenz an A liegt daher in deſſen Zuſammenſein mit mehreren anderen Realen, und daraus folgt der wichtige Satz: „Keine Subſtantialität ohne Cauſalität*),“ der nur ſo viel bedeutet: Jedes Reale kann Subſtanz werden, ſobald es mehreren Reihen von Realen zum gemeinſchaftlichen Anfangsgliede dient, und mit dieſen zuſammen Urſache gewiſſer verſchiedener Arten des Scheines wird.

Fragen wir nun: was thun die Urſachen und was leidet die Subſtanz und wie hängt mit dieſer das inhärirende Accidenz zuſammen, das ſie mit Hilfe der übrigen Realen als Urſachen ſoll erhalten haben?**) Bisher war vom Thun und Leiden noch keine Rede; die Subſtanz ſo gut ein Reales, wie jede der hinzukommenden Urſachen, und die Reihen unterſcheiden ſich dadurch, daß, während das Anfangsglied in allen dasſelbe bleibt, die übrigen Glieder in jeder andere ſind, weil jede Reihe eine andere Gattung Scheines erzeugt und andere Folgen andere Gründe haben müſſen. Eben ſo wenig folgt daraus über das Wie des Zuſammenhangs des Accidenz mit der Subſtanz etwas; denn das Accidenz iſt nichts als Schein, und dieſer blos einfache Empfindung im denkenden Subject und gar nicht in der Subſtanz, welcher wir denſelben zuſchreiben. Charakteriſtiſch jedoch für die auftretende Cauſalität iſt es, daß ſie keiner Zeitbeſtimmung unterliegt, die Urſache iſt weder früher noch ſpäter als die Wirkung, ſondern eben jetzt, indem wir die Inhärenz widerſprechend finden, erklären wir die Subſtanz für unzureichend, ihre Accidenzen zu begründen und nehmen an, daß wenigſtens ſo viel Urſachen vorhanden ſein müſſen, als Accidenzen da ſind. Statt einer zeitlichen Succeſſion der Accidenzen als Wirkungen nach den Urſachen ſind Accidenzen und Wirkungen Einunddasſelbe, wenn ſie auch einmal als der Subſtanz allein, das anderemal derſelben mit den Urſachen zuſammen angehörend betrachtet werden. Die Succeſſion iſt nur in unſerem Denken vorhanden, das ein zeitliches iſt und bei der Subſtanz früher als bei den erzeugenden Urſachen anlangt. Von einem zeitlichen Prius der Subſtanz vor den Inhärenzen iſt daher keine Rede. Urſache und Wirkung ſind ſtets gleichzeitig; eine Urſache iſt nur Urſache, ſobald die Wirkung beginnt, und hört es zu ſein in dem Augenblick auf, da die Wirkung verſchwindet. Dies gilt ganz allgemein und daß im gemeinen Leben gewöhnlich die Gegenanſicht herrſcht, hat ſeinen Grund in der

*) Allg. Met. II. S. 134.

**) Allg. Met. II. S. 137.

gemeiniglichen Verwechslung der Theilursachen mit der vollständigen Ursache. Während von jenen einige, oft sogar die meisten der Zeit nach früher vorhanden sind, ist die vollständige Ursache erst in dem Momente vorhanden, in welchem auch schon die Wirkung beginnt, und diese daher mit jener gleichzeitig.

Anders tritt das Causalitätsverhältniß bei dem Probleme der Veränderung auf. Die Inhärenz führte auf das „Zusammen" mehrerer realer Wesen, von welchem wir weiter keinen Begriff aufstellten, als daß wir das Causalitätsverhältniß damit zusammenhängend fanden. Während aber hier Mancher an dem Satze, keine Substantialität ohne Causalität, Anstoß nehmen konnte, leuchtet der Satz: keine Veränderung ohne Ursache, Jedem von selbst ein. Im ersten Falle erscheinen die realen als Ursachen zur Substanz hinzutretenden Wesen als ruhende; keine thut, keine leidet etwas, allein bei der Veränderung? Verändern ist doch ein Thun; die Ursache einer Veränderung muß thätig sein, sonst ist sie ja nicht die Ursache der Veränderung; sie muß wirken, sonst entsteht keine Wirkung; eine Ursache, die nicht wirkte, wäre keine, denn sie ist es nur, insofern sie eine Wirkung hat, und die letztere nur Wirkung, insofern sie eine Ursache hat.

Allein von welcher Beschaffenheit soll denn diese ursächliche Wirkung sein? Soll sie weder prästabilirte Harmonie, noch **Causa immanens**, weder blos psychologische Gewohnheit, noch allein Regel der Zeitfolge sein, was bleibt uns übrig, wenn wir zugleich in keinen der Widersprüche verfallen wollen, die Herbart im Thun und Leiden einfacher Wesen auffindet?*)

Gehen wir die Letzteren in Kürze durch**). Es liegt im Begriffe der Veränderung, daß aus einer Complexion mehrerer Merkmale einige verschwinden, andere zurückbleiben, wohl auch neue an die Stelle der verschwundenen treten, so daß es offenbar wird, die Eine dieser Complexionen sei verschieden von der anderen. Zugleich soll aber auch die eine Complexion identisch mit der andern sein, sonst wären es völlig zwei verschiedene Dinge, nicht aber dasselbe Ding in nur verändertem Zustande. Das Ding ist daher als ein solches, welches dem Complex von

*) Allg. Met. II. S. 148.

**) Im Sinne Herbart's besonders klar bei Hartenstein: Metaphys. S. 81. u. ff.

Merkmalen a b c d vorausgesetzt wurde; zugleich aber wird dasselbe Ding auch einem andern Complex $\alpha\beta\gamma\delta$ als Grundlage vorausgesetzt.

Hier liegen mehrere Einwendungen nahe. Die wichtigste beginnt beim Begriffe des Seins und schiebt, wie oben beim Problem der Inhärenz den Begriff der Substanz als des gemeinschaftlichen Trägers der mehreren von ihr selbst verschiedenen Merkmale, so hier die Substanz als Dasjenige unter, welches im Wechsel der Beschaffenheiten beharrt, wie Wolff und selbst Kant gethan. Auf diese Weise pflegt man das veränderliche Ding als ein solches zu erklären, dessen wesentliche Eigenschaften beharren, unwesentliche sich ändern. Herbart jedoch findet das Wesen der Dinge für uns gänzlich unerkennbar und schlechthin unmöglich, daß die einfache Qualität des Seienden eine Mehrheit (auch wesentlicher) Eigenschaften enthalten könne. Er behauptet vielmehr, weil jeder verschiedene Schein auf ein verschiedenes Sein hinweise, seien auch die Verschiedenheiten der Merkmale, die demselben Ding zugeschrieben werden, mit dessen Identität unverträglich, mögen sie zugleich oder nach einander an demselben gedacht werden.

Im letzten Falle drängt sich ein neuer Einwurf auf, der dem gesunden Menschenverstande sehr geläufig ist. Dieser begreift mit Recht nicht, wie es etwas Widersprechendes haben solle, demselben Ding in verschiedenen Rücksichten verschiedene, ja entgegengesetzte Beschaffenheiten beizulegen. Er findet es eben so wenig befremdend, daß dasselbe Ding zu verschiedener Zeit einander ausschließende Beschaffenheiten besitze. Was nicht zugleich, sondern das Eine in Abwesenheit des Andern an demselben Dinge auftritt, das widerspricht sich nicht. Dabei wird angenommen, es gebe einen Träger der Merkmale, der zu einer Zeit diese, zu einer andern Zeit jene sich ausschließenden Merkmale an sich trägt.

Allein Herbart will so wenig zugeben, daß das Ansichtragen mehrerer Merkmale mit der einfachen Qualität des Seienden verträglich sei, als er zugesteht, daß es nur Wirkliche von doppelter Art geben könne, nämlich solche, die sich an Andern, und solche, die sich nicht mehr an Andern befinden, und die man gewöhnlich mit den Worten Adhärenz und Substanz zu bezeichnen pflegt. Er sagt: Veränderung geschieht in der Zeit und zwar eine bestimmte Veränderung in bestimmter endlicher Zeitdauer. Das Geschehene muß sich daher durch diese ganze Zeitdauer ausdehnen, sonst gäbe es innerhalb derselben leere

Zwischenräume, in welchen keine Veränderung stattfindet, und das Ganze würde nicht eine, sondern ein Complex mehrerer Veränderungen sein. Das Quantum des endlichen Geschehens wird daher gemessen an der endlichen Zeitdauer desselben. Nun weiß Jeder, daß die Zeit unendlich theilbar ist, und sich deren letzte eine unendliche Menge ausmachende Theile so wenig angeben lassen, als sich aus ihnen wieder durch Zusammensetzung (?) eine endliche Zeitdauer bilden läßt. Daher kann auch das endliche Quantum des Geschehens weder in unendlich viele Theile aufgelöst, noch aus diesen wieder zusammengesetzt werden. Denn jeder einfache Zeittheil, in welchem Etwas geschieht (kann in einem einfachen Zeittheil überhaupt Etwas geschehen?), müßte sich wieder in ein Vorher, Jetzt und Nachher zerlegen und damit aussprechen lassen, daß er eben kein einfacher Zeittheil sei. Dasjenige, was geschieht, würde dadurch gleichfalls in ein Geschehenes, Geschehendes und künftig Geschehendes zerfallen. Nach Art der Eleaten würde eine Veränderung aus durchaus einfachen Ruhepunkten, ein Geschehen aus Geschehenem zusammengesetzt werden müssen.

Da hiebei ausdrücklich zugestanden wird, jede endliche Zeitdauer sei unendlich theilbar, bestehe also aus unendlich vielen Theilen und nur uns sei es unmöglich, durch fortgesetzte Theilung zu denselben zu gelangen, so ist schwer einzusehen, wie daraus folgen solle, daß es dergleichen einfache Theile nicht wirklich gebe, ganz unabhängig davon, ob wir sie durch Theilung einer endlichen Zeitdauer erreichen oder nicht. Zusammengesetzt ist jede endliche Zeitdauer denn doch gewiß, und ein Zusammengesetztes kann ohne einfache Theile nicht bestehen. Existiren diese aber, gibt es einfache Zeittheile, so hört es auf, widersprechend zu sein, daß sich ein endliches Quantum des Geschehens durch eine endliche Zeitdauer ausdehne, weil der Einwand aufhört, daß die Veränderung in diesem Falle aus einzelnen Ruhepunkten zusammengesetzt sein würde. Denn diese unendlich vielen einfachen Zeittheile, welche die endliche Zeitdauer a b ausmachen, sind stetig, d. h. es lassen sich unter ihnen nicht zwei angeben, zwischen welchen nicht noch ein dritter wäre. Sollen wir nun sagen können, eine Veränderung und zwar dieselbe habe durch den ganzen Zeitraum a b gewährt, so muß der Zustand des sich Verändernden diese ganze Zeit hindurch in jedem Zeitmomente ein anderer gewesen sein, als in jedem andern. Es dürfen nicht zwei, auch noch so nahe an einander gelegene Punkte angebbar sein, innerhalb

welcher derſelbe Zuſtand geherrſcht, alſo das ſich Verändernde geruht hätte, die Veränderung unterbrochen worden wäre. Dies iſt möglich, weil es innerhalb der ganzen Zeitdauer überhaupt nicht zwei Punkte gibt, zwiſchen welchen nicht noch ein dritter läge. Von den Zuſtänden aber, die die Veränderung conſtituiren und in jedem Zeitmomente andere ſind, kann man unmöglich mit Recht ſagen, daß ſie die Veränderung aus Punkten der Ruhe zuſammenſetzen, weil dieſes letztere Wort nur dort gebraucht werden darf, wo derſelbe Zuſtand durch eine, auch noch ſo kleine Zeit ununterbrochen fortdauert, eine ſolche aber, bei der ſtetigen Veränderung, wo in je zwei noch ſo nahe liegenden Zeittheilen andere Zuſtände vorhanden ſind, niemals angebbar iſt.

Allein Herbart's Synechologie iſt nicht geneigt, die Stetigkeit des Raumes wie der Zeit anders als höchſtens in Form einer Fiction zuzugeſtehen. Der Zeitbegriff muß nach ihr vielmehr von der Veränderung fern gehalten werden, da er Verwickelungen herbeiführt, die zwar nicht das veränderte Ding ſelbſt, aber doch das Quantum der Veränderung betreffen. Das Was des (veränderlichen) Dinges wird nicht durch die Zeitreihe, während welcher es ihm zukommt, ſondern durch die Eigenſchaften gedacht, die dasſelbe zugleich oder nach einander ausmachen. Würde die Zeit, in welcher es gedacht wird, im Was des Dinges einen Unterſchied begründen, ſo hätten wir, da die Zeitmomente im ſteten Fluſſe ſind, niemals dasſelbe Ding, auch wenn alle Eigenſchaften desſelben beſtändig bleiben würden. Nur ſeine Eigenſchaften geben auf die Frage nach dem Was eines Dinges Antwort, und ihr Früher- oder Späterſein macht hiebei keinen Unterſchied. Der ganze Widerſpruch liegt in nichts Anderem, als daß mehrere ſich ausſchließende Beſtimmungen in die Identität desſelben einfachen Was zuſammengehen ſollen.

Dagegen ſehen wir nach Herbart die Urſachen als dasjenige an, was dieſen Widerſpruch auf ſich nimmt. Dieſe thun etwas; das Veränderte leidet nur; dieſe ſind Schuld daran, daß das veränderte Ding vorher ein anderes war, jetzt ein ſolches iſt. Es frägt ſich nur nach der Beſchaffenheit dieſer Urſachen. Sie können nur entweder inner- oder außerhalb des Leidenden befindlich ſein, eine Einwirkung von innen oder außen auf dasſelbe ausüben, nur transeunte oder immanente Urſachen ſein. Iſt die Urſache weder das Eine noch das Andere, und das Werden, die Veränderung gleichwohl vorhanden, ſo

muß letztere ohne Ursache sein als absolutes Werden. Die Untersuchung dieses Trilemma ist von entscheidenden Folgen.

Thun wir den weitesten Schritt von dem Veränderten selbst zu einem außer demselben befindlichen Verändernden zuerst, so frägt es sich: was ist denn das Leidende? Es erleidet Veränderungen, geht aus einer Qualität in die andere über, bleibt aber deßungeachtet dieselbe Realität. Welche von den Beschaffenheiten, die in ewigem Wechsel begriffen sind, soll es denn sein, die uns als Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Was des Veränderten gibt? Gar keine; die wahre immer sich gleich bleibende Qualität ist unbekannt, nicht qualitätlos (ἄποιος ὕλη), sondern ein Unbestimmtes (ἄπειρον), weiterer Bestimmung fähig und ihrer gewärtig. Aus sich selbst ist dieser noch unbestimmte Stoff unfähig, seine eigenen Bestimmungen zu erzeugen, er bedarf zu dem Ende als Ursache derselben eine wirkende Kraft. Wirkt diese und bewirkt dadurch die eben vorhandenen Eigenschaften, so muß sie fortwährend gewirkt haben und ununterbrochen fortwirken, um dieselben festzuhalten, und so lang sie thätig ist, kann kein Wechsel der Qualitäten eintreten. Doch soll er das, der Erfahrung zufolge; der Begriff der Kraft muß daher eine Erweiterung erfahren. Nicht das, was eben wirkt, sodern auch dasjenige, was unter gewissen Umständen wirken kann, nennen wir im gemeinen Leben Kraft. Was bewirkt jedoch, daß dasjenige, was unter gewissen Umständen wirken kann, zu gewisser Zeit auch in der That in Wirksamkeit tritt, und auf diese Weise aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht? Ohne Zweifel ist das Ding, welches jetzt wirkt, ein anderes geworden gegen dasjenige, welches vorher nur wirken konnte. Also wieder eine Veränderung an dem Dinge, wieder eine Ursache, die der Kraft vorausgesetzt werden muß, und die, genauer besehen, abermals eine Kraft ist, die wirken könnte und wirken würde, wenn eine andere auf sie belebend und bewegend einwirkte. Da sich dasselbe bei jeder wiederholten Voraussetzung einer neuen Kraft ergibt, so öffnet sich auf diese Weise ein Rückschritt ins Unendliche, weil es nirgends eine Kraft gibt, die keiner bewegenden mehr bedarf, das Princip des Veränderns in sich selbst trägt, deren Was der Wechsel, die Veränderung selbst ist, mit Einem Wort ein πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.

Kann man ein solches unbewegtes Bewegendes setzen? Trägt der Begriff eines schlechthin thätigen nicht einen Widerspruch in sich? In

der unendlichen Reihe der ſucceſſiven Beſtimmung verhalten ſich je zwei Glieder zu einander wie Thätiges und Leidendes und das Eine greift verändernd in den Zuſtand des Andern ein. Das Thätige ſoll thun, es iſt alſo etwas von ſeinem Thun, ſeiner Thätigkeit Verſchiedenes, allein es iſt auch wieder ein nicht davon Verſchiedenes, denn eben nur durch das Thun iſt ein Thätiges. Was es thut, iſt dem, was es ſelbſt iſt, fremd; das Thätige ſoll daher gedacht werden durch etwas, was es nicht iſt, wodurch es alſo nicht gedacht werden darf, und ſoll zugleich durch dasjenige nicht gedacht werden, was es eigentlich und ſeinem Weſen nach iſt, und wodurch es daher gedacht werden muß. Als abſolutes Thun aber, ohne zugleich etwas zu ſein, welches thut, verträgt es keine abſolute Setzung. Denn ein Thun enthält unvermeidlich die Beziehung auf ein Thuendes, und eine Beziehung leidet keine abſolute Poſition. Dieſelbe Verwicklung wiederholt ſich bei dem Leidenden. Auch dieſes iſt abgeſehen von ſeinem Leiden ein Etwas für ſich. Dieſe Kette von Widerſprüchen, die ſich bei jedem Gliede der unendlichen Reihe wiederholt, und da jedes thätig und leidend zugleich iſt, ſich ſogar verdoppelt, macht die äußeren Urſachen völlig (?) untauglich, einen feſten Punkt im Denken zu gewähren.

Liegt aber der Grund der Veränderung nicht außerhalb des veränderten Dinges, ſo müſſen wir ihn, ſo lang noch überhaupt einer angenommen werden ſoll, innerhalb desſelben, alſo in ſeiner Selbſtbeſtimmung ſuchen. Das Ding erſcheint hier zugleich als Beſtimmendes und Beſtimmtes; dieſelben Widerſprüche, die ſich im Begriff der äußern Urſache finden ſollen, kehren daher hier und verſtärkt wieder. Auch hier entwickelt ſich eine unendliche Reihe, indem jedes Beſtimmende im Uebergang aus der Unthätigkeit in Thätigkeit als ſich verändernd gedacht werden ſoll, welcher Uebergang neuerdings eine Selbſtbeſtimmung des Beſtimmenden vorausſetzt, in welcher dieſes ſelbſt als Beſtimmtes erſcheint und ein Beſtimmendes verlangt. Bei dieſem geht es eben ſo, und die Ungereimtheit wird dadurch noch größer, daß die ganze endloſe Reihe von Selbſtbeſtimmungen in einem und demſelben Dinge vor ſich gehen ſoll, während ſie im früheren Falle gliedweiſe auf ein außerhalb des Beſtimmten befindliches Ding übertragen wurde. Um die Reihe abzuſchließen, kann man nicht umhin, die erſte Selbſtbeſtimmung abſolut zu ſetzen, wodurch aber die immanente Urſache ins abſolute Werden ſich verwandelt. Ins Unendliche vervielfacht ſich der Wider-

ſpruch, daß das ſich ſelbſt beſtimmende Ding zugleich thätig und leidend ſein, daß es nicht als zwei gedacht, ſondern in die Identität desſelben Begriffs verſchmolzen werden ſoll. Auch wenn die Prädicate nicht entgegengeſetzt wären, würde doch ſchon die Spaltung der einfachen Qualität in mindeſtens zwei Theile, den Beſtimmenden und Beſtimmten, dazu hinreichen, die Selbſtbeſtimmung von dem Seienden abzuweiſen.

So bleibt alſo nur noch übrig die Veränderung ohne Urſache ſchlechtweg, als abſolutes Werden zu ſetzen. Der Wechſel ſelbſt werde als Qualität deſſen gedacht, was ſich verändert. Keine Ungleichförmigkeit, kein Maß, kein Aufhören, kein Anfangen findet ſtatt; denn dies alles müßte einen wie immer beſchaffenen Grund haben, und nach einem ſolchen darf hier nicht einmal gefragt werden. Das abſolut Werdende iſt durchaus ſich ſelbſt gleich, es „wird," ohne die geringſte nähere Beſtimmung. Abgeſehen davon, daß es eine Ungereimtheit iſt, zu behaupten, der Wechſel ſei die Qualität des Realen (denn der Wechſel iſt eine bloße inhaltsleere Form, die ohne die Qualitäten, welche wechſeln, gar keinen Sinn hat, nichts weiter iſt als ein Begriff, der auf das Reale angewendet werden kann, ſobald erſt ein ſolches und Qualitäten desſelben wirklich vorhanden ſind); abgeſehen von der Unmöglichkeit, dort von Wirkungen zu reden, wo man keine Urſachen derſelben zulaſſen will: kann Herbart von ſeinem Standpunkt aus nicht anders, als eine Qualität des Seienden, die durch mehrere, ja des beſtändigen Wechſels halber unendlich viele Qualitäten gedacht werden müßte, verwerfen.

Damit ſcheint nun aber jede Möglichkeit der cauſalen Verbindung zwiſchen Realen abgeſchnitten. Leibnitz faßte das Problem tranſitiver Wirkſamkeit in ſeiner Weiſe ſehr beſtimmt, indem er es in die Dreitheilung des phyſiſchen Einfluſſes, Occaſionalismus und der präſtabilirten Harmonie zerfällte, die erſten zwei als unmöglich nachwies und die dritte feſthielt. Mit ähnlicher Entſchiedenheit geht Herbart noch weiter und verſucht die Unmöglichkeit äußerer Urſachen, der Immanenz und des abſoluten Werdens nachzuweiſen. Was kommt nun an die Stelle? Entweder letzteres Trilemma iſt nicht vollſtändig, oder es gibt überhaupt keinen cauſalen Zuſammenhang unter den Dingen, keinen Wechſel, keine Veränderung, kein Zunehmen und Abnehmen, alles iſt ſtarr, leblos, unbeweglich, wo die Natur und Anſchauung

das Gegentheil zeigt. Und Herbart selbst sagt ausdrücklich*): „Niemand zweifelt, daß Veränderungen in der Natur gegeben werden.“ Nur fügt er einschränkend hinzu: „Man unterscheidet wesentliche und zufällige Eigenschaften der Dinge, weil in der Erscheinung einige Merkmale beständiger sind, als andere. Wenn nun das Gegebene (die Erfahrung) so angesehen wird, als gebe es uns die Qualitäten der Dinge zu erkennen, so liegt es am Tage, daß die Substanz als beharrlich im Wechsel deshalb sehr leicht betrachtet werden konnte, weil man meinte, sie lasse sich an ihren wesentlichen Eigenschaften festhalten, mochten auch die zufälligen wechseln, wie sie wollten. Wie es zugehen solle, daß sich zum Wesentlichen das Zufällige, zum Einheimischen das Fremde geselle, darüber dachte man so genau nicht nach. Wenn einmal ein Fremder im Wirthshause der Substanz einkehrte, so war es ja kein Wunder, daß er auch wieder Abschied nahm. Das Haus blieb stehen, unbekümmert um die, welche aus- und eingingen, es gehörte fortdauernd seinen bleibenden Einwohnern. Nun ist aber die Wirthschaft schon geschlossen, wenn die Qualität des Seienden für absolut einfach erklärt wird. Ja noch mehr, wir haben darauf Verzicht gethan, die wahre einfache Qualität jemals im Gegebenen zu erkennen. Gegeben sind Complexionen von Merkmalen, diese nennt man Dinge. Eine solche Complexion sei a b c, so setzen wir ihretwegen die Substanz A; allein dieses A in Hinsicht seiner Qualität ist unbekannt. Wenn nun im Gegebenen sich die Veränderung ereignet, daß aus a b c jetzt die Complexion a b d wird, wollen wir dann sagen, es sei in der Qualität eine Veränderung vorgefallen? Wir können diese Veränderung wenigstens nicht angeben: die Substanz, welche dieselbe soll erlitten haben, ist uns jetzt eben so unbekannt, als vormals, und wir sind zuletzt auf einen bloßen Wechsel der Erscheinung beschränkt.“

Also doch ein Wechsel, wenn auch nur in der Erscheinung; also eine Veränderung zum wenigsten in dem Subject, welchem der Schein erscheint! Woher rührt diese? Ist sie durch äußere, durch immanente oder durch gar keine Ursache erzeugt? Wie verträgt sie sich mit der Einfachheit der Qualität, die ja auch dem denkenden Subject zukommt, in welchem der Schein haftet und sich ändert? Das sind Fragen, die sich nach dem Zugeständniß, daß Veränderungen wirklich stattfinden,

*) Allg. Metaph. II. S. 150

und der ausdrücklichen Abweisung aller drei möglichen Arten der Causalverknüpfung sehr natürlich aufdrängen.

Statt aller Antwort führt das System neuerdings die Methode der Beziehungen ein, wie oben bei dem Probleme der Inhärenz. Wie dort der Inhärenz verschiedener zugleich vorhandener Merkmale mehrere Reihen von Realen vorausgesetzt wurden, deren jede einem besondern Merkmale zur Basis diente, und deren gemeinschaftliches Anfangsglied die sogenannte Substanz war; so liegen hier den mehreren nacheinander seienden Merkmalen mehrere Reihen unter sich verschiedener Realer zu Grunde. Die Identität des veränderlichen Dinges vor und nach der Veränderung wird dadurch erhalten, daß das gemeinschaftliche Anfangsglied aller Reihen, die Substanz, dasselbe verbleibt. Die übrigen Glieder der Reihe, die z. B. dem Merkmale a zu Grunde lag, wechseln und anstatt ihrer tritt eine solche Reihe von Ursachen ein, die mit der Substanz zusammen das Merkmal non — a erzeugt u. s. w. „Denn," heißt es*), „schon ehe die Veränderung eintrat, war der Complexion a b c wegen, die wir als ungetheilt betrachteten, irgend ein Reales = x gesetzt worden. Dieses kann auf keinen Fall den Platz einer Folge einnehmen, sondern wenn Eins von beiden sein muß, so gebührt ihm, als dem schlechthin Gesetzten, der Platz des Grundes. Jetzt sollte wegen der zweiten Complexion ein anderes Reale = y gesetzt werden, aber diese Setzung ist nicht schlechthin zu vollziehen, sie soll sich vielmehr an die erstere anlehnen, weil das Ding noch als dasselbe gegeben ist. Zusammenfallen sollte sie mit der ersten, es sollte sein y = x, aber die Position ist eine andere, ihr Gesetztes auch, so gewiß c nicht = d, und a b c nicht = a b d ist. Hiemit ist die Entscheidung gehörig vorbereitet. Was weiter zu thun ist, wissen wir vermöge der Methode der Beziehungen. Das x widerspricht sich selbst, indem es dem y gleich und auch nicht gleich sein soll. Es ist also nicht identisch, sondern ein Vielfaches. Und nur indem mehrere x zusammengefaßt werden, kann y, welches in keinem Falle ein Reales, sondern nur die Folge der Zusammenfassung mehrerer Realen sein konnte, daraus hervorgehen."

Allein, was bedeutet eben dieses Zusammen? Die mehreren Realen, welche zu der Substanz als Ursachen hinzukommen, um mit

*) Allg. Met. II. S. 154.

ihr zuſammengefaßt die Folge hervorgehen zu machen, was ändern ſie an der Subſtanz, was wird an ihnen ſelbſt geändert durch dieſes Zuſammen? Da das Princip der äußeren Urſachen (im gewöhnlichen, Kräfte und Vermögen poſtulirenden Sinne dieſes Worts) mit ſolchem Nachdruck iſt abgewieſen worden, ſo folgt daraus, daß von einem Verändern an einem der Realen durch die übrigen, mit welchen es zuſammengefaßt wird, keine Rede ſein könne. Ein Reales wirkt nicht auf das andere. Es wirkt aber eben ſo wenig auf ſich ſelbſt, weil die immanente Urſache dem Weſen des Seienden widerſpricht. Das Reale kann ferner auch nicht den Wechſel, das Werden ſelbſt als eigenthümliche Qualität beſitzen, weil ein continuirlicher Wechſel der Beſchaffenheit eine Relation einſchließen, ſomit der abſoluten Poſition des Seienden widerſprechen würde. Außer den einfachen Qualitäten der Seienden iſt nichts vorhanden, mit ihnen ſelbſt aber kann nichts vorgehen. Sollten ſie ein vom Sein verſchiedenes Geſchehen hervorbringen, ſo müßten ſie von ſich „abweichen, ſich äußern und dadurch außer ſich geſetzt werden, ſich in der Erſcheinung offenbaren, und dadurch würde das Reale ſelbſt eine fremde Geſtalt annehmen. Im wirklichen Geſchehen kann und darf das Seiende weder von ſich abweichen, noch ſich äußern, noch erſcheinen. Dies alles wäre nichts als Entfremdung ſeiner ſelbſt von innen heraus; alſo der Urſprung dieſer Entfremdung wäre ein innerer Widerſpruch; und deſſen ſollen wir es nicht beſchuldigen, ſondern es dagegen vertheidigen.“ So beſtimmt erklärte ſich das Syſtem gegen jede entäußernde Thätigkeit der einfachen Qualitäten. Noch mehr, es ſagt ausdrücklich: „Dieſe dürfen wir gar nicht antaſten. Sie können mit dem wirklichen Geſchehen nur mittelbar zuſammenhängen. Sie können, indem Etwas geſchieht, weder wachſen noch abnehmen. Von jenem Satze: Bei allem Wechſel der Erſcheinung beharrt die Subſtanz, ſollte die Fortſetzung ſo lauten: „und weder ihre Qualität noch ihre Quantität wird von dem Wechſel ergriffen.“ Und ebenſo *): „Das Reale iſt in ſich reif. Es bedarf gar keiner Entwicklung. Kommt dennoch, gleichviel wie, das Werden, das Geſchehen hinzu: ſo vermehrt ſich das Reale darum nicht im mindeſten. Die Wirklichkeit des Geſchehens iſt ſchlechterdings gar nicht und in keinerlei Sinn ein Zuwachs zum Realen, oder ein Gelangen zur Realität. Die Redens-

*) Allg. Met. I. S. 194.

art, es komme hinzu, darf überall nicht so genommen werden, als ob hier eine Addition möglich wäre. Man addirt nicht Linien zu Flächen, nicht Flächen zu Körpern. Gerade so soll man das wirkliche Geschehen nicht addiren zum Realen, denn Beides ist völlig ungleichartig. Die Wirklichkeit des Geschehens gibt einen Begriff für sich, und die Arten dieser Wirklichkeit können unter einander verglichen werden. Aber für das Sein ist sie schlechthin Nichts.»

Daraus wissen wir nun, daß alle Begriffe des Geschehens, des Wirkens und der Veränderung, die wir aus der Sinnenwelt der Erscheinung mitbringen, etwa ein Uebergehen eines Theils der Materie aus einem in den andern Körper, eine Selbstbewegung, ein κινοῦν ἀκίνητον auf dasjenige, was wirklich d. h. in dem einzigen wahrhaft Seienden oder dem der Qualität nach einfachen Realen geschehen kann, nicht übertragen werden dürfen, ohne dieses auch seines einfachen Was zu berauben. Es scheint fast, als sei damit so gut wie bei Leibnitz das wirkliche Geschehen an sich unmöglich gemacht. Ein Geschehen ist immer in-Sich-ändern, ein Qualitätswechsel, das Hervortreten eines Zustandes, der früher nicht da war. Nehmen wir dieses in der Scheinwelt der Sinne wahr, so gibt uns eben diese Wahrnehmung das Recht zu schließen, daß auch in Demjenigen, was nicht mehr bloßer Schein ist, in dem Seienden, gleichviel dem unser eigenes Ich ausmachenden oder dem außer uns befindlichen Realen Gründe vorhanden seien oder in Thätigkeit treten müssen, welche die Veränderung des Scheins erzeugen. Die letztere ist nicht von unserer Willkür abhängig; wir nehmen nicht nach Belieben jetzt diesen, dann jenen Zustand desselben wahr, welchen wir wünschen, im Gegentheil, dieser ist uns, nicht selten im geraden Widerspruche mit unserm Begehren, gewisse vorhandene Beschaffenheiten des Scheins festzuhalten oder zu entfernen, unabweislich gegeben, was auf einen von unserer Willkür durchaus unabhängigen Grund desselben hindeutet. Geschehen, verändern muß sich also etwas in dem Zustande des wahrhaft Seienden, des Realen, wenn sich im Scheine etwas ändern soll, und dennoch kann Nichts an ihnen geschehen, d. i. kein Qualitätswechsel stattfinden, ohne daß das Reale aufhörte, mit sich identisch zu sein. Denn wo eine einzige Qualität das Wesen des Seienden ausfüllt, da hört dieses auf zu sein, sobald die Qualität verschwindet, und es ist ein neues Reale da, sobald eine neue Qualität als seiend gesetzt wird. Die Lehre von der Einfachheit der Qualität des Realen

spielt bei Herbart dieselbe entscheidende Rolle, wie bei Leibnitz der Satz von der Fensterlosigkeit der Monaden.

Auf denselben Punkt, wie bei Leibnitz die wechselseitige Unzugänglichkeit der Monaden, versetzt uns bei Herbart die der Veränderung unfähige Einfachheit der Qualität der Realen. Wie wir uns dort, bevor wir zur prästabilirten Harmonie übergingen, durch die Impenetrabilität der Monaden zu diesem künstlichen Wege der Vermittlung genöthigt sahen, so werden wir hier zu einem ähnlichen äußeren Hilfsmittel getrieben, weil der natürliche Weg — der sich dem Ergebnisse der gemeinen Erfahrung anschließt — durch die Resultate des metaphysischen Gedankenganges verboten zu werden scheint. Wir dürfen uns aber nicht wundern, wenn der Enderfolg bei beiden Denkern ein ganz verschiedener ist, denn beide gehen von eben so verschiedener, und nur in der Hauptsache, der Annahme einer Vielheit realer Wesen, übereinstimmender Grundlage aus. Leibnitz, der auf theologischem Boden stand und mittels des ontologischen Beweises vorher die Existenz des vollkommensten, d. i. desjenigen Wesens bewiesen hatte, „**dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible, pour être actuel** *),“ war es leicht, kraft der Allmacht und Allvollkommenheit desselben eine so regelmäßige Anordnung des Weltalls zu postuliren, daß die Veränderungen im Innern der einzelnen Wesen, ohne durch einander in der That hervorgebracht zu sein, sich wechselseitig correspondirten. Dabei blieb unerklärt, was für eine Art von Causalverknüpfung im Innern der einfachen Wesen, auf welche gleichwohl so viel Gewicht gelegt wurde **), überhaupt stattfinden könne, und Alles lief, wie es bei einem Systeme, das die Gottheit selbst als **causa sui** betrachtet, nicht befremden kann, auf die Annahme der **causa immanens** in den einfachen Wesen hinaus. Herbart aber betrachtet die einfachen Realen als schlechthin gesetzt, als einfache Qualitäten, mit welchen die Spaltung der **causa immanens** unverträglich sei und kann daher bei jener Annahme nicht stehen bleiben. Er schlägt einen Weg ein, der so leicht mißzuverstehen ist, daß dies zu vermeiden nichts übrig bleibt, als ihn, so viel thunlich, mit des Erfinders eigenen Worten darzustellen.

*) **Monad.** S. 708.

) **Monad. S. 706; **Théod.** §. 608, §. 360.

Der Begriff, auf welchen uns die Methode der Beziehungen behufs der Erklärung des wirklichen Geſchehens verwies, war: das Zuſammen. Durch das Zuſammenfaſſen mehrerer Realen, hieß es, laſſe ſich ſowohl der Widerſpruch der Inhärenz als jener der Veränderung in Uebereinſtimmung bringen; was widerſprechend ſei an einem Realen, ſei es nicht an einer Mehrheit. Dieſes Zuſammenfaſſen mehrerer Realen bezieht ſich zunächſt nur auf die Begriffe derſelben; dieſe ſind einfach, denn ſo ſind die Qualitäten der Seienden. Faſſen wir nun aber eine Mehrheit ſolcher einfachen Qualitäten, z. B. A und B zuſammen, ſo erhalten wir eben nichts anders, als eine Summe, „aus welcher eben ſo wenig etwas Weiteres wird, als aus jenen einfachen Richtungen der Schwere und des Gegendrucks einer ſchiefen Fläche*).“ Allein es gibt ein anderes Mittel, wechſelſeitige Beziehungen zwiſchen den einfachen Realen herzuſtellen.

Erinnern wir uns, daß die einfache Qualität jedes Seienden ſich auch unter einen aus mehreren Theilen zuſammengeſetzten Begriff bringen und durch denſelben vorſtellen laſſe. Hiebei iſt wohl zu unterſcheiden: der Begriff, der uns die Qualität des Seienden ausdrückt, iſt zuſammengeſetzt, ſein Gegenſtand, die Qualität ſelbſt, völlig einfach. Der zuſammengeſetzte Begriff muß von der Art ſein, daß er dem einfachen Begriffe der einfachen Qualität ſeines Seienden gleichgilt, ein Wechſelbegriff desſelben ſei, und ſich auf ihn „zurückführen“ laſſe. Begriffe dieſer Art, die dem Was des Seienden ganz „zufällig“ ſind, nennt Herbart zufällige Anſichten. Sehr gern vergleicht er dieſelben mit den Componenten, in welche ſich eine jede Kraft, ſobald ſie als deren reſultirende betrachtet wird, zerlegen, und aus welchen ſie ſich neuerdings zuſammenſetzen läßt. Wie es hier völlig eins und dasſelbe iſt, ob wir die Kraft als eine einzige oder als reſultirende mehrerer Kräfte betrachten, was an ihrer Natur an und für ſich gar nichts ändert: ſo gleichgiltig iſt es auch für das Was des Seienden, ob wir ſtatt ſeines einfachen Begriffs den oder jenen mehrtheiligen Wechſelbegriff desſelben nehmen, ſobald der letztere nur auf den erſteren zurückgeführt werden kann. Es iſt nun durchaus keine Unmöglichkeit vorhanden, daß die zufälligen Anſichten mehrerer Realen gemeinſchaftliche, daß ſie entgegengeſetzte, gleiche oder auch disparate Beſtandtheile be-

*) Metaph. II. S. 164.

ſitzen und dadurch andeuten, daß auch in den einfachen Qualitäten, deren Ausdrücke ſie ſind, ſich Etwas „wie ja und nein" verhalte. Vielmehr kann *) „ein ſolches Verhältniß der Begriffe hier eben ſo gut angenommen werden, als es factiſch ſtattfindet in den einfachen Empfingungen Roth und Blau oder cis und gis" (über deren Einfachheit ſich freilich noch ſtreiten ließe). Jede dieſer Empfindungen iſt ſo gut unabhängig und indifferent gegen die andere, wie jede Qualität gegen die andere; keine derſelben hat Theile, ſo wenig wie irgend eine Qualität, und doch ſteht jede in einem andern Verhältniß gegen jede andere. Roth z. B. iſt dem Blau mehr entgegengeſetzt als dem Violett, dem Gelb mehr als dem Orange, und doch hat die Empfindung: Orange keine Theile, deren etwa mehrere dem Roth gleichartiger ſein könnten, als dem Gelb. „Waſſerſtoff iſt dem Sauerſtoff, aber auch dem Chlor und dem Stickſtoff entgegen; dieſe Gegenſätze können ſowohl nach Beſchaffenheit als Größe verſchieden ſein."

Nehmen wir alſo an, die einfache Qualität des realen A laſſe ſich ausdrücken durch die zufällige Anſicht $\alpha + \beta + \gamma$ und die einfache Qualität des realen B durch die zufällige Anſicht $m + n - \gamma$, wobei die entgegengeſetzten Zeichen des Merkmals γ den Gegenſatz andeuten, der in den einfachen Qualitäten A und B liegt, ohne von dieſen getrennt werden zu können, denn ſie haben weder ungleichartige noch gleichartige Theile, weil überhaupt keine Theile. Es ſind aber $\alpha + \beta + \gamma$ und $m + n - \gamma$ zufällige Anſichten, als bloße Begriffe, die ſich zuſammenfaſſen laſſen, wobei die entgegengeſetzten Merkmale ſich aufheben. Wir erhalten daher $\alpha + \beta + m + n$. Theile der zufälligen Anſicht ſind weggefallen, andere geblieben. Iſt dadurch an den Qualitäten A und B ſelbſt Etwas geändert worden? Sind von dieſen Theile weggefallen, andere geblieben? Unmöglich! Die Qualitäten haben gar keine Theile, ſie müſſen entweder gänzlich vernichtet werden, oder ganz verbleiben, eine theilweiſe Zerſtörung iſt undenkbar. „Sollten denn wohl ein paar Weſen ſich ſo verhalten, daß ſie ſich gegenſeitig ganz aufhöben? Da wäre entweder Eins poſitiv und das Andere das Negative dieſer Poſition, folglich das letztere kein Weſen: oder beide wären ſogar nur gegenſeitige Verneinungen, alſo keines urſprünglich poſitiv,

*) Allg. Met. S. 164.

was von realen Weſen zu behaupten noch ungereimter ſein würde *).“ Es iſt daher ganz und ſchlechterdings unmöglich, daß eine einfache Qualität durch was immer für Beziehungen zu einer andern, die zufälligen Anſichten beider mit eingeſchloſſen, irgendwie afficirt werde; jene Zuſammenfaſſung der zufälligen Anſichten iſt nichts mehr und nichts weniger als eine leere Gedankenoperation, die auf die realen Qualitäten gar keinen Einfluß übt, für ſie nichts bedeutet. Gleichwohl gebietet uns die Erſcheinung, indem ſie uns Inhärenzen und Veränderungen aufdringt (nach der Methode der Beziehungen) die einfachen Weſen zuſammenzufaſſen. Aber was ſoll eigentlich zuſammengefaßt werden? Nur die zufälligen Anſichten und daß dieſe zuſammen ſind, ſoll als Etwas den Weſen ſelbſt ganz Zufälliges betrachtet werden. Geſchieht dies, nun „ſo ſollte ſich ihr Entgegengeſetztes aufheben. Aber es hebt ſich nicht auf, denn es iſt auf keine Weiſe für ſich; nur in unauflöslicher Verbindung mit Demjenigen, was nicht im Gegenſatze befangen iſt, gehört es zu einem wahren Ausdruck der Qualität dieſer Weſen. Sie beſtehen in der Lage, worin ſie ſich befinden, wider einander, ihr Zuſtand iſt Widerſtand.“ Fragen wir, worin dieſer beſtehe, ſo heißt es, „er laſſe ſich mit dem Widerſtand im Druck vergleichen, wo Keines nachgibt, obgleich Jedes ſich bewegen ſollte **).“ Fragen wir, ob hiebei wirklich eine Störung des Zuſtandes der Weſen erfolge, ſo iſt die Antwort: „Nein! ſie ſollte erfolgen, aber Selbſterhaltung hebt ſie dergeſtalt auf, daß ſie gar nicht eintritt.“ Fragen wir endlich, ob hier eine Kraft, ein Vermögen im gewöhnlichen Sinne des Worts thätig werde, ſo heißt es abermals: „Nein! denn hier iſt kein Angriff von einer Seite, kein Leidendes gegenüber einem Thätigen; nichts was darauf ausginge, Veränderungen hervorzubringen. Der innere Gegenſatz in den Qualitäten je zweier Weſen iſt es, welchem beide zugleich widerſtehen — dieſer iſt zwiſchen beiden, nicht aber in einem von beiden.“

Wenn hier für das wirkende Princip das Wort Selbſterhaltung gebraucht wird, ſo muß man ſich ſehr hüten, dieſelbe etwa als eine freiwillige Thätigkeit anzuſehen. Wäre ſie eine Kraft, mittels deren Anwendung ſich ein Weſen gegen das andere auf geſchehene Veranlaſſung ſelbſt erhält, die daher aus der Ruhe in Bewegung, aus dem Zuſtande

*) Allg. Met. II. S. 169.

**) Man vergl. die Note über Tanz., S. 97.

der Unthätigkeit in jenen der Thätigkeit überzugehen fähig wäre, so würde dies eine immanente Veränderung in dem Wesen selbst und auf diese Weise den unzulässigen Dualismus eines Thätigen und Leidenden im einfachen Realen voraussetzen. Alle gemeinen, aus der Erfahrung geschöpften Begriffe von Selbsterhaltung, in welchen sie Kraftaufwand voraussetzt, müssen vermieden werden. Selbst die Dynamik, die dem Körper nur so lang aufzusteigen erlaubt, als die momentane Wurfkraft noch nachwirkt, macht hier keine Ausnahme. Denn „alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, durch welche das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, verrathen nur den am Sinnlichen festklebenden Geist, der sich noch nicht im Metaphysischen orientirt hat*).“ Dies um so mehr, da „Sein und Geschehen völlig incommensurabel sind**)“ und nicht die mindeste Aehnlichkeit haben. Wie sollte ein Geschehen, ein wie immer beschaffener Wechsel das Seiende treffen können, da „für das Seiende in Hinsicht dessen, was es ist, nicht das geringste verändert werden darf? Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn dasjenige, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte***).“ Nicht anders dürfen wir das wirkliche Geschehen denken, denn „als ein Bestehen wider eine Negation. Da nun die Negation in dem Verhältniß der Qualitäten je zweier Wesen liegt, so geschieht stets zweierlei zugleich: A erhält sich als A, und B erhält sich als B. Jede von diesen Selbsterhaltungen denken wir durch doppelte Negation, welche unstreitig der Affirmation desjenigen, was jedes Wesen an sich ist, völlig gleich gilt. Allein diese doppelte Negation ist dennoch unendlich vieler Unterschiede fähig. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $C = p + q - \beta$, so wird auch jetzt A sich selbst erhalten, aber nunmehr wird nicht γ, sondern β die Art und Weise bestimmen, wie es sich verhält. Der Gegensatz zwischen A und C ist ein anderer, als der zwischen A und B. Die zufälligen Ansichten sind nur die Ausdrücke, welche die Wesen annehmen müssen, um vergleichbar zu werden; aber indem wir durch ihre Hilfe zwei Wesen vergleichen, finden wir sogleich, daß in der Vergleichung sich mancherlei Punkte darbieten, worin Störung und Selbsterhaltung ihren Sitz

*) Allg. Met. II. S. 173.

**) Ebendas. S. 172.

***) Ebendas. S. 175.

haben können. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität. Aber die vielfachen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. Dabei braucht nun nicht jede zufällige Ansicht aus den Gliedern α, β, γ zu bestehen, sondern der Glieder können gar viele sein. Ferner braucht nicht jede Vergleichung auf einerlei zufälliger Ansicht zu beruhen, sondern das Wesen erträgt unendlich viele zufällige Ansichten, so wie seine Qualität unendlich vieler Vergleichungen fähig ist*).»

Was folgt aus diesem allen? Dürfen wir nun, nachdem Herbart selbst gesteht, daß „jede Selbsterhaltung oder jedes wirkliche Geschehen, welches in einem Wesen vorgeht, wenn es sich gegen ein anderes erhält, einen eigenthümlichen Charakter habe, welcher aber nur im Gebirte des Geschehens gilt, daß aber diese Eigenthümlichkeit, mithin jede Mannigfaltigkeit, die durch die Selbsterhaltung des A gegen B, C, D u. s. w. entsteht, sammt dem Geschehen verschwinde, sobald man auf das Seiende, wie es an sich ist, zurückgeht, weil es in allen diesen Fällen A ist, welches sich erhält und welches erhalten wird» — dürfen wir nun annehmen, daß das Geschehen etwas dem Sinne völlig Fremdes, ein bloßes Product einer logischen Vergleichung zwischen den begrifflichen Ausdrücken verschiedener Seienden sei, welche an denselben bald gleichartige, bald entgegengesetzte Bestandtheile aufweist? Setzt die Vergleichung der zufälligen Ansichten nach ihren Bestandtheilen, deren Resultat die geforderte, aber unmögliche Störung, d. i. die Selbsterhaltung sein soll, setzt diese ein Subject voraus, von welchem sie vollzogen wird, oder existirt sie früher, ehe ein solches vorhanden ist und im Denken den Act der Vergleichung durchführt? Oder ist der Gegensatz zwischen den Bestandtheilen $+\gamma$ und $-\gamma$, eben so, wie der unter den Qualitäten, deren Ausdrücke sie sind, ein völlig objectives Verhältniß, das weder erkannt noch von irgend einem denkfähigen Subject gedacht zu werden bedarf, um zu existiren und die Selbsterhaltung als Folge nach sich zu ziehen? Etwa wie die Spiegelung der Monaden in einander, die auch nichts anders ausdrücken zu wollen scheint, als daß sich die Monaden zu einander in Beziehungen befinden können, von denen sie selbst nichts oder nur sehr dunkel und unvollständig wissen, und die nur von der, außerhalb der Monadenwelt vorhandenen vollkommensten Intelligenz vollständig überschaut werden?

*) Allg. Metaph. II. S. 175.

Ein so objectives Verhältniß könnte allerdings zwischen den zufälligen Ansichten stattfinden, insofern man unter diesen zusammengesetzte, mit theilweise gleichen, theilweise entgegengesetzten Merkmalen bestehende begriffliche Ausdrücke der einfachen Qualitäten versteht. Ein solches wäre aber dann eben nur ein Verhältniß zwischen Begriffen, was die realen Wesen und somit auch ihr Geschehen gar nichts anginge.

Das Unterscheidende zwischen solchen Verhältnissen, welche Begriffe als solche überhaupt, und jenen, welche sie als zufällige Ansichten seiender Wesen zu einander haben, findet das System darin, daß als Begriffe betrachtet und zusammengefaßt ihre entgegengesetzten Bestandtheile sich ohne Schaden tilgen dürfen; als zufällige Ansichten seiender Wesen aber beharren müssen, weil die Wesen selbst, deren Ausdrücke sie sind, als einfache Qualitäten beharren und sich weder tilgen noch schwächen können.

Inwiefern aber dieses Beharren der einfachen Qualität als Act der Selbsterhaltung und als wirkliches Geschehen betrachtet werden könne, gestehen wir aufrichtig nicht einzusehen. Es wäre zu begreifen, wenn das Wort „Selbsterhaltung" in dem gewöhnlichen Sinne genommen werden dürfte, welchen ihm der Sprachgebrauch beilegt, und in welchem es die selbstthätige Anwendung einer eigenen Kraft voraussetzt. Haben aber die Realen Kräfte oder sind sie selbst Kräfte? Das erstere bestimmt nicht, denn sie sind nichts als einfache Qualitäten, denen jedes Ansichtragen anderer Qualitäten widerspricht. Sind sie aber selbst Kräfte? Der Umstand, daß sie sich im Gegensatz zu einander befinden sollen, welcher Gegensatz seinen expliciten Ausdruck in den evolvirten Bestandtheilen ihrer zufälligen Ansichten findet, scheint dies zu verrathen. Worin dieser Gegensatz der Qualitäten bestehe, läßt sich nicht sagen, weil die Qualitäten selbst unerkennbar sind. Er findet aber — das System selbst gesteht dies — sein Analogon in dem Gegensatz-Verhältnisse, in welchem sich einfache Ton- oder Farbenvorstellungen zu einander befinden. Betrachtet man aber die letztern als Vorstellungen ihrem Inhalte nach an und für sich, so findet sich kein Grund, warum sie einander entgegengesetzt heißen sollen. Um entgegengesetzt zu sein ihrem Inhalte nach, müßten sie erst ähnlich sein, d. i. sie müßten einen oder etliche gemeinschaftliche Bestandtheile haben. Sie haben aber gar keine Bestandtheile, denn sie sollen ja einfach sein. Sie sind also vielmehr, z. B. roth und blau, völlig disparat. Dennoch behauptet Herbart: Das Roth sei

dem Blau mehr entgegengesetzt, als z. B. dem Violett. Da dies nicht so viel heißen kann, als: der Begriff Violett sei aus den Begriffen Roth und Blau zusammengesetzt, und deshalb dem Begriffe Roth verwandter als dem Begriffe Blau, welches letztere vielmehr nur von den Gegenständen dieser Begriffe, den Farben Roth, Blau und Violett gilt, so hat dies nur insofern einen Sinn, daß, psychologisch betrachtet, eine dieser Farbenvorstellungen die andere leichter, eine andere schwerer zu verwischen im Stande ist. In dieser Bedeutung gesteht er aber selbst ein, die Farben-Tonvorstellungen u. s. w. als ein System sich aufhebender entgegengesetzter Kräfte zu betrachten. Soll diese Analogie für die Qualitäten der Seienden Anwendung erhalten, so scheint nichts natürlicher, als diese ebenfalls als Kräfte, und zwar als absolut gesetzte selbständige für sich bestehende Kräfte anzusehen, was dann von der Vorstellung, die man sich von der einfachen Substanz macht, nicht so weit verschieden wäre, als das System anzunehmen geneigt ist. Als Kräfte betrachtet, würden diese Qualitäten wechselseitig gegen einander agiren, reagiren oder sich mindestens auf gute Weise „selbsterhalten" können. Ihre Selbsterhaltungen wären Wirkungen ihrer selbst, und da, je nachdem ihre Existenz durch ein Anderes mehr oder weniger in Gefahr käme, auch ein größerer oder geringerer Kraftaufwand von ihrer Seite erfordert würde, so wäre es keineswegs unmöglich, daß sich Selbsterhaltungen verschiedenen Grades, also verschiedene Zustände im Innern der Realen vorfänden. Der Weg daher sowohl zu einem wirklichen, wie es diese Kraftäußerungen, als auch mannigfaltigen Geschehen, wie es die Verschiedenheit dieser Kraftäußerungen begründeten, wäre damit gebahnt.

Es ist uns aber an keinem Orte in Herbart's sämmtlichen Schriften eine Stelle vorgekommen, worin er sich offen und ausdrücklich für die Ansicht erklärte, die Qualitäten der einfachen Seienden seien Kräfte und diese folglich selbstgesetzte seiende Kräfte und die Selbsterhaltungen deren Actionen; wohl aber solche, die für das Gegentheil sprechen. Die oben (S. 101) angezogene Stelle beweist deutlich genug, daß man hiebei an Kräfte, Tendenzen, Triebe gar nicht denken dürfe. Es ist nur eine vielleicht mit Absicht beibehaltene Amphibolie des Ausdrucks, die uns bei dem Worte Selbsterhaltung verleitet, den geläufigen Sinn des Wortes unterzuschieben, wo im Grunde etwas ganz Anderes gemeint wird. Der gemeine Sprachgebrauch, der einen Un-

terſchied zwiſchen Selbſterhaltung und Widerſtand macht, jene dem Beſeelten, dieſen der unbeſeelten Materie, welcher keine Kraft innewohnen ſoll, (wenn dies überhaupt möglich wäre und man nicht dann auch auf alle Verſchiedenartigkeit der Materie z. B. des Silbers vom Golde, Verzicht leiſten müßte) — zuſchreibt, würde den Zuſtand, der hier Selbſterhaltung heißt, und mehr ein paſſiver als activer iſt, lieber Widerſtand geheißen haben. Für Herbart jedoch bedeuten beide Worte gleichviel: „Der Zuſtand der Selbſterhaltung iſt Widerſtand*),“ oder wie es Strümpell ausdrückt: „wo Weſen zuſammentreffen, kann jene erwartete Störung nicht eintreten, ſondern jedes verharrt im Drucke als das, was es iſt; ſelbſterhält ſich im Widerſtande, und dieſe ſeine Selbſterhaltung als ein vorher nicht dageweſener, jetzt aber durch den gegenſeitigen Gegenſatz veranlaßter Zuſtand iſt das wirkliche Geſchehen**).“ Es iſt damit, wie mit dem Zuſammenſtoße zweier Kugeln, jede bleibt eine Kugel, vorausgeſetzt, daß keine zerſpringt, jede hat ſich alſo ſelbſterhalten. Man pflegt aber gemeiniglich zu ſagen, ſie ſei erhalten worden.

Die zuletzt angezogenen Stellen klären uns noch über einige wichtige Punkte auf. Fürs Erſte iſt es außer Zweifel, daß die Selbſterhaltungen, obgleich aus bloßen Begriffsverhältniſſen entſpringend, nicht nur metaphyſiſche Geltung haben, ſondern ſogar das Einzige ſein ſollen, was dem wechſelvollen Geſchehen der Erſcheinungswelt auf dem Gebiete des reinen Seins Analoges geboten wird. Ausdrücklich beruft ſich das Syſtem auf dieſelben als Wirkliches im Seienden bei der Conſtruction der Naturphiloſophie und der ſtarren Materie und noch nachdrücklicher in der Pſychologie. Hier wird geradezu angenommen, die Selbſterhaltungen, zugleich ſeiend als Wirkliches in demſelben (einfachen) Realen, verhalten ſich gegeneinander als Kräfte, hemmen und fördern einander, ſind einander auf dieſelbe Weiſe entgegengeſetzt, wie vorher die Qualitäten der einzelnen Seienden ſelbſt. Wie reimt ſich nun dieſe gleichzeitige oder auch die ſucceſſive Vielheit des wirklichen Geſchehens im Realen mit der Einfachheit der Qualität desſelben? Sind dieſe vielfachen Selbſterhaltungen jede Aeußerung einer beſondern Kraft, ſind ſie alle Aeußerungen einer Kraft, oder ſind ſie — nach dem oben Angeführten das wahrſcheinlichſte — Aeußerungen gar keiner Kraft?

*) Allg. Met. II. S. 170.

**) Erläut. zu Herb. Phil. S. 104.

Iſt jede eine Kraft für ſich, wie ſie denn allerdings in dem Syſteme des Wirkens und Gegenwirkens der Selbſterhaltungen unter einander als ſolche angeſehen werden ſoll, wie kommt dies einfache, jeder Mehrheit von Qualitäten unfähige Seiende dazu, Träger einer Vielheit von Kräften zu werden? Sind ſie überhaupt Kräfte oder Aeußerungen einer ſolchen, ſo muß es Zeitmomente gegeben haben, wo dieſe Kräfte nicht in dieſer Aeußerung vorhanden waren, wie jetzt; es fand daher in dem Zuſtande des Realen eine innere Veränderung ſtatt, ungeachtet eine ſolche mit ſeiner Einfachheit für incompatibel erklärt wurde. Als Aeußerungen derſelben Kraft ließen ſie ſich ferner wohl unter einander addiren, nicht aber durch Gegenſatz hemmen oder gar vernichten. Sind aber endlich die Selbſterhaltungen Aeußerungen gar keiner Kraft, ſollen ſie wohl gar nichts als die unerfüllbaren Forderungen der unter den zufälligen Anſichten der Weſen ſtattfindenden rein logiſchen Verhältniſſe ſein: treten ſie da überhaupt aus dem Bereich bloßer Begriffe heraus? ſind ſie wirklich ein ſolches Etwas, das den Zweck zu erfüllen vermag, die natürliche Vorausſetzung für das wahrgenommene erſcheinende Geſchehen abzugeben?

Strümpell's Zugeſtändniß in der citirten Stelle macht dieſe und ähnliche Fragen nicht unwichtig. Sind die Selbſterhaltungen „vorher nicht dageweſene, jetzt veranlaßte Zuſtände" im Realen, die alſo offenbar Zeitbeſtimmungen unterliegen und unter einander verſchieden ſind, ſo haben wir im einfachen Realen zugleich eine Mehrheit verſchiedener Zuſtände und eine zeitliche Veränderung, alſo zwei verbotene Dinge auf einmal. Treffen dieſe die einfache Qualität oder nicht? Wenn ja, wie vertragen ſie ſich mit ihr? wenn nicht, was ſind ſie denn eigentlich ſelbſt?

Dieſe Frage drängt ſich noch lebhafter auf, wenn wir das nach Herbart's eigener Ausſage*) einzige uns zugängliche, aber „völlig genügende" Beiſpiel wirklicher Selbſterhaltungen, die Vorſtellungen desjenigen Realen, das unſre eigene Seele ausmacht, näher in's Auge faſſen. Zwar kennen wir die einfache Qualität unſrer Seele ſo wenig als die jedes andern Realen, aber wir nehmen doch ihre Aeußerungen am unmittelbarſten wahr**). Die Seele iſt die erſte Subſtanz, die

*) Allg. Met. II. S. 176.

**) Vgl. Herbart: Lehrb. z. Pſych. 2. Aufl. S. 200. ff. Encykl. S. 228. Hartenſt. Met. S. 454 ff. Drobiſch: Empir. Pſych. S. 340 ff.

wir antreffen als reales Subject, auf deſſen Zuſammenſein mit Andern der auch bei ihm ſtattfindende Schein der Inhärenz hinweiſt. Ihr eben ſo wenig wie jedem andern Realen iſt es weſentlich, Subſtanz zu ſein; ſie wird es nur im Zuſammenſein mit mehreren andern Realen, wobei die Einheit der Complexion erhalten werden ſoll. Daraus folgt ſchon, daß ſie ſo gut wie jedes einfache Reale ſchlechthin einfache Qualität beſitzt, durchaus ohne Vielheit von Kräften, Anlagen, Vermögen, Trieben und Tendenzen, ohne irgend welche Receptivität und Spontaneität, ohne urſprüngliche angeborne Vorſtellungen und Gefühle, entblößt von Thätigkeiten und Willensacten, ohne irgend ein Wiſſen von ſich noch von Etwas außer ſich, abſolut leer und einfach iſt. Zu ihrer Subſtantialität jedoch gehört als nothwendiges Correlat die Cauſalität und wo ſie in ein vielfältiges und wechſelndes Zuſammen mit realen Weſen tritt, da „kann verſchiedenartiges und wechſelndes Geſchehen" nicht ausbleiben. Alles wirkliche Geſchehen iſt Selbſterhaltung, alſo auch dasjenige, was *in* der Seele geſchehen kann. Die Seele ſtellt vor, bedeutet daher im Grunde nichts weiter, als: ſie erhält ſich in ihrer eigenen Qualität gegen ein anderes Reale; Vorſtellungen ſelbſt ſind, metaphyſiſch betrachtet, nichts als Selbſterhaltungen; je reicher der Vorſtellungskreis eines Subjectes, deſto reicher und mannigfaltiger ſeine Selbſterhaltungen. Die letztern empfängt ſie weder als Leidendes von einem äußern Thätigen, wie die tabula rasa *Locke's*, noch erzeugt ſie dieſelben ohne äußere Veranlaſſung durch und aus ſich ſelbſt, wie die Monade, ſondern ihre innern Zuſtände als reiner Ausdruck der Art, in welcher ein Reales einer Störung widerſteht, *welche erfolgen würde, wenn ſie könnte*, treten als einfache Acte bei der Vorausſetzung des Zuſammen mit andern Realen in ſolcher Weiſe ein, wie es durch die Qualitäten der Realen ſelbſt und deren Verhältniſſe unter einander mit Nothwendigkeit geboten wird. Dieſe innern Zuſtände müſſen als Selbſterhaltungen nach der verſchiedenen Art der Objecte, gegen welche ſich dieſelbe richtet, ſelbſt verſchieden ſein. „Eben weil die Seele von ſich ſelbſt nicht abweicht, aus ihrem eigenen Was nicht vertrieben wird, muß ein ſolches und anderes Geſchehen in ihr eintreten, wenn ſie veranlaßt wird, ſich gegen ſolche und andere Reale aufrecht zu erhalten." Allein nun kommen wir auf das Weſentliche. Was wird die Folge ſein, wenn mehrere, wie wir vorausſetzen, wohl gar, wie es die Natur der Realen erlaubt, entgegengeſetzte Selbſter-

haltungen in demſelben Realen zuſammenkommen*)? Kann zwiſchen ſolchen Störung ſtattfinden oder nicht? Störung iſt nur unmöglich zwiſchen einfachen Realen, die Selbſterhaltungen aber ſind Zuſtände des Realen, nicht Reale ſelbſt, und dieſe Zuſtände in demſelben Realen beiſammen bringen Störung hervor. Denn das Entgegengeſetzte iſt ineinander, der Gegenſatz gegenſeitig, und da kann gegenſeitige Störung nicht ausbleiben. Was zwiſchen ſeienden einfachen Weſen trotz der unabweislichen Forderung des Gegenſatzes um ſeiner abſoluten Unmöglichkeit willen nicht geſchehen konnte, das muß unter den Selbſterhaltungen der Forderung gemäß eintreten, weil die Möglichkeit vorhanden iſt, daß es erfolge. Das letztere kann es entweder dem Quantum oder dem Quale der Selbſterhaltung nach; die verſchiedenen Selbſterhaltungen können ſich unter einander durch ihr Was oder durch ihre Größe ſtören. Im erſteren Falle würde ein Mittleres entſtehen, nachdem ſich die entgegengeſetzten Beſtandtheile aufgehoben haben. Allein das Seiende hat keine Theile, ſie können ſich daher eben ſo wenig als oben die entgegengeſetzten Beſtandtheile der zufälligen Anſichten von dieſen trennen. Die Störung kann daher nicht das Was, ſondern einzig die Wirklichkeit des Geſchehens treffen. Desungeachtet kann ſie keine Vernichtung des letztern ſein, denn wo ein Poſitives durch ein im Verhältniß zu ihm Negatives vernichtet werden ſoll, ſo daß nichts herauskommt als eben nur Vernichtung, da muß das Negative weiter nichts ſein als eben nur die Negation des erſtern, das aber kann bei Zuſtänden der Realen, die „als Selbſterhaltungen jede für ſich poſitiv ſind, nie ſtattfinden.“ Die Wirklichkeit des Geſchehens wird durch die gegenſeitige „Störung“ nur vermindert, ein Theil des Geſchehens, das gefordert wird, „gehemmt,“ es geſchieht weniger als geſchehen ſollte. Weil es aber eben ſo unmöglich wäre, daß von den einfachen theilloſen Acten der Seele, den Selbſterhaltungen, Theile unterdrückt, andere unverletzt erhalten würden, als es unmöglich war, von den einfachen Qualitäten der Seienden Theile als aufgehoben, andere als übrigbleibend zu denken, ſo muß „das wirkliche Geſchehen in einem andern Sinne unverſehrt bleiben, und der Begriff des Strebens, welcher das Auf- und das Widerſtreben in ſich ſchließt, iſt die nothwendige Ergänzung des Begriffes der Hemmung**).“

*) Hartenſt. Met. 263. ff.

**) Hartenſt. Met. S. 264.

Dieſes „Streben" iſt gleichſam die Selbſterhaltung der Selbſterhaltungen. Dieſe ſind *wirkliche* innere Zuſtände; es läßt ſich ein Geſchehen ſowohl als ein Geſchehenes in ihnen unterſcheiden, das dem Was der Realen entſpricht; und die Urſache, daß die bei den realen Weſen unmögliche Störung bei den entgegengeſetzten Zuſtänden derſelben wirklich vollzogen wird, liegt einzig darin, weil dieſen die abſolute Poſition mangelt. Für die geſtörten und doch nicht vernichteten Selbſterhaltungen wird der Ausdruck des Aufgehobenſeins in ähnlichem Doppelſinn gebraucht, wie bei *Hegel's* dialektiſch ſich fortbewegendem Begriff, indem es außer den Zerſtört- auch noch ein Aufbewahrtwerden bedeutet.

Kann uns das Angeführte überzeugen, daß das Syſtem die in uns befindlichen Vorſtellungen in der That für „wirkliche Zuſtände in einem einfachen Realen" erklärt, ſo erheben ſich neue Fragen. Wie können ſich denn „einfache" theilloſe Acte wie die Selbſterhaltungen, zum Theil aufheben, zum Theil fortbeſtehen, ein Mehr oder Minder der Wirklichkeit zulaſſen, wenn ſie nicht Kräfte, mechaniſche Kräfte ſind? Sind ſie dies aber, woran befinden ſich dieſe Kräfte? An einer Einheit, die noch dazu eine Einfachheit iſt? Und *wie* befinden ſie ſich an ihr? Als zeitweilig unthätige, zeitweilig thätige Vermögen, die einen Grund vorausſetzen, um aus den einen in den andern Zuſtand überzugehen? Wo liegt dieſer Grund? Iſt er ein äußerer, innerer, oder gar keiner? Iſt der Uebergang aus dem Zuſtand der Ruhe in jenen der Thätigkeit, iſt eine Veränderung in der einfachen Einheit möglich? Fragen, die das Syſtem längſt verboten hat, die ſich aber nicht abweiſen laſſen, ſobald es einmal die in uns ſelbſt befindlichen, durch die innere Erfahrung gegebenen Vorſtellungen und Seelenzuſtände als praktiſche Beiſpiele ſeiner theoretiſchen Lehre will angeſehen wiſſen. Die innere Erfahrung bietet uns aber nicht nur eine Mehrheit, ſondern auch eine Mannigfaltigkeit innerer Zuſtände dar, eine Mannigfaltigkeit, die ſo groß iſt, daß auch nicht zwei Vorſtellungen, Gefühle, Begehren u. ſ. w. ſich vollkommen gleichen, nicht mindeſtens im Grade oder in der Lebhaftigkeit verſchieden ſind. Dennoch heißt es*), alle Selbſterhaltungen ſeien unter einander identiſch, weil „es in allen Fällen A iſt, welches ſich erhält, und A, welches erhalten wird," und der

*) Allg. Met. II. S. 176.

Widerſpruch unſrer täglichen inneren Erfahrung wird mit der Berufung auf unſre menſchliche Beſchränktheit abgewieſen: denn „geſetzt ein Beobachter ſtände auf einem ſolchen Standpunkt, daß er die einfachen Qualitäten nicht erkennt, wohl aber in die verſchiedenen Relationen des A gegen B, C, D ſelbſt mit verwickelt wird, ſo bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbſterhaltungen, nicht die beſtändige Gleichheit ihres Urſprungs und ihres Reſultats bemerkbar.“ Aber iſt damit, daß ſämmtliche Vorſtellungen in uns „gleichen Urſprung“ haben, d. h. in demſelben Realen vorgehen, auch ſchon bewieſen, daß ſie unter einander ſämmtlich gleich ſind? Und wenn nicht, haben wir dann nicht von neuem eine widerſprechende Vielheit wirklicher, unterſchiedener, entſtehender und vergehender Zuſtände in dem einfachen, mit ſich identiſchen, veränderungsloſen Seienden? Wir getrauen uns dieſe Frage ſo wenig zu beantworten, als eine andere, was denn das für eine Wirklichkeit ſei, die den Selbſterhaltungen im „wirklichen“ Geſchehen zugeſchrieben wird? Wirklichkeit ſchließt ein Sein in ſich, das einzige Sein jedoch, welches vom Syſteme zugeſtanden wird, kommt ausſchließlich dem Realen zu und iſt „mit dem Geſchehen völlig incommenſurabel.“ Das „wirkliche“ Geſchehen „iſt wirklich“ aber nicht in demſelben Sinne mit den einfachen Realen. In welchem alſo? Im accidentiellen? Aber von einer accidentiellen Wirkſamkeit darf ja bei Herbart gar nicht die Rede ſein, weil jedes „Sein“ die Relation ausſchließt *). Eine Erklärung dieſer Wirklichkeit des Geſchehens haben wir nicht angetroffen.

Indeß dies alles könnten wir bei Seite ſetzen, wenn nur überhaupt die Nothwendigkeit der Selbſterhaltung aus irgend einem realen und nicht blos logiſchen Bedürfniſſe klar würde, damit nicht, wenn ſie in der That aus nichts anderem als Begriffsverhältniſſen entſpringen, und nur für ſolche Bedeutung haben, das Wirkliche (die innern Seelenzuſtände) im Nicht-Wirklichen (den Selbſterhaltungen) begründet ſcheine. Die Vorſtellungen ſind nicht durch Spontaneität der einfachen Qualität der Seele erzeugt, denn jede neue Vorſtellung würde dann eine Aenderung derſelben vorausſetzen; ſie ſind nichts als Acte der Selbſterhaltung der Seele gegen andere Reale, mit welchen dieſelbe zuſammen iſt, und die Störungen, die ſie durch die letztern kraft der

*) Allg. Met. II. S. 108 ff. u. a. O.

in ihren Qualitäten liegenden Gegenſätze erleiden ſollte. Allein *Störungen der Realen durch Reale können* ja — ſo fordert es die einfache Qualität der Realen an und für ſich — *ein für allemal gar nicht eintreten, ſie ſind abſolut unmöglich!* Wozu hat es daher die Seele oder jedes Reale überhaupt nöthig, ſich gegen Etwas ſelbſt zu erhalten, was *an und für ſich gar nicht eintreten kann*? Gegen Etwas, was nicht etwa nur deshalb nicht vor ſich gehen kann, weil die Seele kraft ihrer Selbſterhaltung es verwehrt und Widerſtand entgegengeſetzt, ſondern was abſolut und ſchlechterdings nicht ſtatthaben kann, die Seele mag ſich dagegen ſelbſterhalten oder nicht, weil es dem Begriff eines einfachen Weſens widerſpricht? Wäre es nicht eben ſo, als ſetzte ſich ein Blinder in Vertheidigungsſtand gegen einen Feind, der gar nicht vorhanden iſt? oder als zöge ein Sehender gegen eine lebloſe Statue zu Felde, die er für ein lebendes Weſen anſiehet? So wenig er von der Statue, eben ſo wenig hat ja auch ein Reales von andern zu fürchten, wenn es ganz und gar unmöglich iſt, daß eines durch das andere eine Störung oder Veränderung erfahre. Wo keine Möglichkeit des Angriffs, da iſt auch keine Veranlaſſung des Widerſtandes. Nicht einmal ein mechaniſcher Druck iſt dort begreiflich, wo beiden Weſen die Fähigkeit mangelt, ſowohl von andern einen Druck zu empfangen, als auf dasſelbe einen ſolchen auszuüben. Woher ſoll nun der „wirkliche" Zuſtand der Selbſterhaltung kommen?

In der That iſt das der vornehmſte Zweifel, den uns der Begriff der Selbſterhaltung, wie er von *Herbart* dargeſtellt wird, einzuflößen vermag. Wo in der Natur der Weſen kein realer Grund zu demſelben vorhanden iſt, wie läßt ſich da ein wirkliches Geſchehen erklären? Während einerſeits die Gründe überzeugend ſind, die dafür ſprechen, daß wo ein ſcheinbares Geſchehen wahrgenommen worden, dieſem auch im Gebiete des wahrhaft Wirklichen ein ſolches entſprechen müſſe, ſo iſt es anderſeits ſehr zweifelhaft, ob die „Selbſterhaltungen" von der Art ſind, als Surrogat dieſes „wirklichen Geſchehens" zu dienen. Da ſie auf keine Weiſe, wie wir geſehen, in den realen Weſen ſelbſt ihre veranlaſſende Urſache finden können, ſo ſcheint es offenbar, daß ſie als der realen Erfüllung unfähige, logiſche Forderungen, die in dem Gegenſatze der zufälligen Anſichten und folglich ausſchließlich in den Begriffen der einzelnen Seienden ſelbſt liegen, aus dem Reiche der Begriffe

gar nicht heraustreten, und so wenig reale Gegenständlichkeit haben, als etwa die $\sqrt{-1}$ oder andere imaginäre Ausdrücke. Wenn es daher in den Hauptpunkten der Metaphysik heißt*): „Durch das, was von der Negation nicht getroffen wird in jedem der Wesen, bleibt das Wesen selbst; also auch dasjenige, was die zufällige Ansicht von ihr getroffen darstellen würde. Dies mag man den Act der Selbsterhaltung jedes Wesens nennen. Eine reinere That als diese kann es überall nicht geben. Ihre Voraussetzung ist die Störung, welche in Rücksicht des Was der Wesen die Möglichkeit zufälliger Ansichten von der beschriebenen Art; in Rücksicht des Seins aber noch das Zusammen selbst erfordert," so liegt in dem Worte: Störung, eine nicht zu übersehende Zweideutigkeit. Dies pflegt gewöhnlich eine physische Veränderung zu bezeichnen, soll aber nichts anderes bedeuten, als daß sich in den zufälligen Ansichten gewisser Wesen, also in bloßen Begriffen gewisse Bestandtheile wie Ja und Nein zu einander verhalten, die sich in der Zusammenfassung aufheben und ein Mittleres zurücklassen würden, welches wieder ein Begriff ist. Dieser aber würde ein ungiltiger sein, während die vorangehenden, aus deren Verschmelzung er entstanden ist, giltige waren, denen wirkliche Seiende entsprachen, während diesem keines entspricht. Um daher giltige Begriffe zu erhalten, darf in den beiden ursprünglichen zufälligen Ansichten nichts weggelassen, noch aufgehoben werden, sie müssen dieselben Bestandtheile behalten, wenn sie noch denselben Gegenstand bezeichnen sollen und dies ist der Act der Selbsterhaltung der Realen, deren zufällige Ansichten sie sind!? Giltigkeit und Ungiltigkeit oder was eben so viel heißt, Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit eines Begriffs sind Beschaffenheiten desselben von logischer Natur, Beschaffenheiten des Begriffs, keineswegs aber der Realen. Wie soll nun dies blos logische Verhältniß der Begriffe das einzige unter den Realen statthabende „wirkliche Geschehen" vertreten?

Wir sollten meinen, daß diese Schwierigkeiten, die wir uns zu heben nicht getrauen, offen genug darlägen. Daß sie Herbart nicht dahin zu bringen vermochten, seiner metaphysischen Ueberzeugung um ihretwillen, wie sie auch immer beschaffen sein mochten, untreu zu werden, mag als Beweis der ungemeinen Festigkeit dienen, mit

*) Kleine Schriften, her. v. Hartenst. I. S. 225.

welcher er an der Behauptung ſtreng einfacher Qualität des Seienden, der Abweſenheit aller Kräfte, Triebe und Vermögen und aller wie immer gearteten ſelbſtthätigen Wirkſamkeit der Realen nach innen und außen feſthielt. Er begnügte ſich der Erfahrung gegenüber mit Hartnäckigkeit darauf zu beſtehen, daß man von allen ſinnlichen Vorſtellungen und Einbildungen abſtrahiren und ſich an den inhalt- und bildloſen Begriff des „wirklichen, mit dem Sein incommenſurabeln Geſchehens" zu halten habe. Dieſes ward dadurch freilich ein ſolches, das von einem Geſchehen wenig mehr als den Namen hat. Es iſt weder ein Qualitätswechſel, ein Verändern, noch verdient es mit Recht den Namen eines Wirklichen, denn es hat weder ſubſtantielles noch accidentielles Sein, es iſt, offen geſtanden, nichts weiter als eine Art Nothbrücke, um die ſtarren, einander unzugänglichen, im Innern wechſelloſen Seienden mit den nicht wegzuläugnenden pſychologiſchen Thatſachen inneren Wechſels und innerer Vielheit möglichſt, wenigſtens im Gedanken, in Harmonie zu bringen. Denn die Realen ſind an ſich, aber nicht für einander, und es iſt abſolut undenkbar, daß eines auf das andere im gewöhnlichen Sinne: mittels übergreifender Kräfte wirke. Zugleich müſſen ſie aber auch für einander ſein, denn das Eine ſoll das Andere vorſtellen; Eines ſoll durch ſein „Zuſammen" mit Andern Urſache werden, daß in ihm ſelbſt Vorſtellungen von dieſem Andern aufkommen und die Möglichkeit einer innerlichen Entwicklung und Fortbildung der Realen angebahnt werde. In dieſes Füreinander treten ſie aber nicht durch eigene reale Thätigkeit, denn eine ſolche haben ſie nicht; ſondern blos durch ein ihnen äußerliches zuſammenfaſſendes Denken, nicht des einer beſtimmten Geiſterclaſſe, ſondern einer externen Intelligenz überhaupt.

Als dergleichen Formen erklärt das Syſtem zwar unmittelbar nur die räumlichen und zeitlichen, die, da ſie gegeben und nicht von unſerer Willkür abhängig, den Realen als ſolchen aber desungeachtet nur angedichtet ſind, den Namen des objectiven Scheins führen; als nichts weiter ſtellen ſich aber unſerer Meinung nach auch die Selbſterhaltungen, ſomit auch das ganze „wirkliche Geſchehen" dar. Das räumliche Zuſammen*) d. i. das Ineinanderſein, in demſelben Raumpunkte Befindlichſein mehrerer einfachen Realen iſt die Bedingung des Cauſal-

*) Allg. Met. II. S. 269 u. a. a. O.

verhältniſſes, und ohne dasſelbe kann gar kein wirkliches Geſchehen in den Realen ſtatthaben. Man könnte fragen, wie dies möglich ſei, daß ſich zwei oder mehrere einfache Weſen in demſelben einfachen Raumpunkte befinden, da ja doch letzterer eben nichts iſt, als der Ort eines, und zwar eines einzigen einfachen Weſens. Allein eben weil die räumliche Beſtimmung des Realen eine nur durch das zuſammenfaſſende Denken hinzukommende iſt, ſo will Herbart, daß die Realen an ſich gegen dieſelbe ganz indifferent ſein ſollen. Sie ſind nicht im Raume, ſondern ſie werden im Raume gedacht; müſſen im Raume gedacht werden, ſobald ſie überhaupt als mehrere gedacht werden, und das nicht allein, wie Kant gemeint, von der menſchlichen, ſondern von jeder Intelligenz überhaupt. Ihnen als Weſen thut es daher nicht den geringſten Eintrag, ob wir mehrere von ihnen in demſelben oder in verſchiedenen Raumpunkten denken, denn wir denken ſie ja eben blos ſo. Daß dieſer Grund aufhört, ſobald Raum und Zeit nicht als Denkformen, ſondern als Beſtimmungen an den Dingen ſelbſt gedacht werden, iſt klar. Unter jener Vorausſetzung jedoch gilt es noch in voller Strenge, daß ohne vollkommenes Ineinanderſein, das eine gänzliche Durchdringung vorausſetzt, gar kein Cauſalverhältniß ſtattfinden könne. „Denn wenn zwei reale Weſen in einer Diſtanz ohne Vermittlung ſich befinden, ſo mag dieſelbe rational oder irrational ſein; es fehlt die Bedingung der Cauſalität, des Zuſammen, und es geſchieht nichts. Sind ſie aber vollkommen zuſammen, ſo wiſſen wir ſchon, daß ſie demgemäß ſich in vollkommener Störung und Selbſterhaltung befinden *).“

Mit dem Begriff Zuſammen, deſſen Erörterung ſelbſt ſchon in einen andern Theil der Metaphyſik, in die Synechologie, gehört, ſtehen wir an der Grenze der Herbart'ſchen Ontologie. Die Vorausſetzung eines wirklichen Geſchehens als Grundlage des Scheinbaren führt bis zu dieſer Annahme, kraft welcher es den Weſen an und für ſich völlig gleichgiltig iſt, ob ſie im Zuſammen oder Nichtzuſammen gedacht werden, folglich da von demſelben auch ihre Selbſterhaltung abhängt, ob ſie ſich im Zuſtand der Selbſterhaltung befinden, oder nicht. Das ſcheinbare Geſchehen nöthigt zur Vorausſetzung des wirklichen, dieſes bei der atomiſtiſchen Theilnahmloſigkeit der Realen zur Vorausſetzung des Zuſammen oder Nichtzuſammen, der Wechſel des Geſchehens zur

*) Allg. Metaph. II. S. 271.

Annahme des Wechſels des Zuſammen und Nichtzuſammen. Auf dieſem Zuſammen und Nichtzuſammen als Form des zuſammenfaſſenden Denkens beruht daher das ſämmtliche wirkliche Geſchehen, das zweite dem Sein nicht ſub- ſondern coordinirte Element der ontologiſchen Welt. Was ſind nun dieſe Formen? Vermögen ſie ein „wirkliches Geſchehen" zu begründen, welche Art der Exiſtenz kommt ihnen ſelbſt zu? Beſitzen ſie, um ein „wirkliches" Geſchehen zu erzeugen, ſelbſt eine Art von Wirklichkeit? ſind ſie Etwas an dem denkenden Subjecte? ſind ſie Etwas an dem zuſammengefaßten Objecte? oder exiſtiren ſie außerhalb dieſer aller, aber nicht als Wirkliche, ſondern als Formen an ſich, als Bedingungen, die überhaupt erfüllt werden müſſen, wenn etwas geſchehen, ſich verändern und doch daſſelbe Ding bleiben oder Wirkungen erzeugen und erfahren ſoll, deren Grund nicht in ihm ſelbſt liegt?

Selbſt Drobiſch, der ſonſt ſo getreue Anhänger Herbart's, erhebt gegen das wirkliche Geſchehen den Einwand, daß Wirkliches aus bloßem Schein abgeleitet werde. Bei Herbart, ſagt er*), entſtehen Beziehungen aus Beziehungen; die wirklichen d. i. die Selbſterhaltungen unter Vorausſetzung des Gegenſatzes der Qualitäten aus den Formalen des Ueberganges der Weſen aus dem Nichtzuſammen in das Zuſammen vermöge der urſprünglichen Bewegung. Aber dieſe Formen des zuſammenfaſſenden Denkens ſind nicht wirklich, ſondern haben nur die Geltung des objectiven Scheins. Das wirkliche Geſchehen wird daher, inſofern es nicht ſchon von einem urſprünglichen Zuſammen herrührt, was wenigſtens nicht bei allem der Fall iſt (denn nach Herbart**) befinden ſich nur wenige Weſen im urſprünglichen Zuſammen, andere nicht), mitbedingt von dieſen Zuſammenfaſſungsformen, alſo vom objectiven Scheine. Das Wirkliche iſt daher mindeſtens theilweiſe abhängig vom Schein, das Reelle vom Nicht-Reellen, während umgekehrt dieſes von jenem abhängig ſein ſollte. Wirkliches, meint er, kann nur von Wirklichem ausgehen, und nimmt daher Gelegenheit, die Formen des zuſammenfaſſenden Denkens als Gründe des wirklichen Geſchehens, ſelbſt für wirklich zu erklären, — eine Wendung, die wir im nächſten Abſchnitt näher unterſuchen wollen. Sie iſt zum wenigſten nicht herbartiſch, wie Drobiſch ſelbſt geſteht, da dieſer

*) „Ueber Monadologie und ſpeculative Theologie" in Fichte's Zeitſchrift für Phil. u. ſpec. Theologie, Bd. XIV. Heft I. S. 93.

**) Allg. Metaph. II. S. 338.

vielmehr alle Wirklichkeit ausschließlich in das wirkliche Geschehen verlegt und nur „aus Concession für den gemeinen Sprachgebrauch von wirklicher Zeit, wirklichem Raume, und wirklicher Bewegung spricht.“ Für ihn sind Raum und Zeit bloße Denkformen, mit deren Hilfe sich wohl eine Vorstellung bilden läßt, wie die Dinge gedacht werden können und sollen, die aber zu dem wirklichen Hergang unter den Realen selbst nichts beitragen. „In jedem Betracht, heißt es vom Raume*), ist dieser eine Form der Zusammenfassung, welche, wenn keine weitere Bestimmung hinzukommt, den Dingen gar kein Prädicat, für jeden Zuschauer aber eine Hilfe darbietet, die ihm in vielen Fällen ganz unentbehrlich wird, und die er sich selbst erzeugt, gemäß der gegebenen Veranlassung.“ Eben so zufällig ist den Realen dasjenige Zusammen, welches ihre Selbsterhaltung veranlaßt. „Schon die Inhärenz führte dahin, ein Zusammen mehrerer Realen anzunehmen. Gewiß aber wird jedes derselben durch eine absolute Position gedacht, daher kann unmöglich das Zusammen der Wesen eine Bedingung ihres Daseins ausmachen, sondern es ist ihnen gänzlich zufällig. Sie könnten auch recht füglich nicht zusammen sein. Und da das Zusammen nichts bedeutet, als daß ein Jedes sich selbst erhält gegen das Andere:“ so, könnten wir jetzt fortfahren, ist auch das Geschehen den Realen vollkommen zufällig, ihnen eben so von unserm Denken angedichtet, wie die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, von der sie an und für sich nichts wissen. Allein „dies heißt nur so viel, als es kann auch recht füglich stattfinden, daß sie sich gegen einander nicht im Widerstand befinden. Dabei darf nicht vergessen werden, daß in der Reihe unsers Denkens der Begriff des Zusammen die Bedingung der Annahme der Selbsterhaltung ist, dergestalt, daß sobald wir das Zusammen der Wesen einmal voraussetzen, dann auch in der Reihe unsers Denkens die Selbsterhaltung eines jeden als nothwendige Folge auftritt; an sich aber hat das bloße Zusammen gar keine Bedeutung**).“ Das Zusammen ist der Grund des Selbsterhaltens und zugleich nicht wesentlich von diesem selbst verschieden. Jenes ist eine bloße Form des Denkens, ein Hinzugedachtes, Begriffliches; dieses ist gleichfalls nichts Wirkliches, Reales, nichts was man eine That, eine Veränderung, ein

*) Allg. Metaph. II. S. 263.
**) Allg. Metaph. II. S. 197.

Geſchehen am Realen ſelbſt nennen könnte. Bei dem Zuſammendenken zweier Prämiſſen fallen die termini medii hinweg; es bildet ſich der Schluß aus Theilen, die getrennt ſchon in den Prämiſſen vorhanden waren. Dies geſchieht bei dem Zuſammenfaſſen einfacher Realen, aus welchen eine Folge hervorgehen ſoll, allerdings nicht; aber keineswegs aus dem Grunde, weil dieſe Realen ſich gegen das Verſchwinden einzelner Theile wehren, ſondern weil ein ſolches Verſchwinden bei ihnen an und für ſich unmöglich iſt. Daß A durch das Zuſammen mit B nicht C wird, iſt nicht Folge eines Geſchehens in A, es iſt die bloße Folge des allgemeingiltigen, aus den Begriffen der einfachen Qualität des Seienden geſchöpften Satzes, daß überhaupt in A keine Störung eintreten könne. Daraus folgt zugleich, daß eine Selbſterhaltung des A gegen B keine andere ſein könne, als die gegen C, oder gegen D u. ſ. w. Denn kann keine Störung überhaupt eintreten, weil reine Begriffe es verbieten, ſo iſt es gleichgiltig, ob dieſe nicht durch B, nicht durch C oder nicht durch D u. ſ. w. eintreten könne. Es iſt nicht das Reale A, das in jedem dieſer Fälle durch einen von den Umſtänden gebotenen Kraftaufwand, ſondern es iſt in allen dieſelbe allgemeine Wahrheit, die das Eintreten der Störung verbietet. Was als Geſchehen und Selbſterhaltung auf das Reale übertragen und als ein Mannigfaltiges an demſelben betrachtet wird, iſt nichts als die Unterordnung ſpecieller Anwendungen unter den allgemeinen Satz: Das Reale kann keine Störung erfahren. Was das Denken hier begeht, iſt die Objectivirung eines blos logiſchen Schluſſes, als wirkliches Geſchehen, als That, als Veränderung. Dieſe Objectivirung iſt um ſo unberechtigter, wenn dieſe ſogenannten Selbſterhaltungen unter verſchiedenen Umſtänden verſchiedene ſein ſollen, wie ſie uns die innere Erfahrung in der Seele unwiderleglich aufweiſt. In allen Fällen des wirklichen Geſchehens iſt es derſelbe Satz: es kann keine Störung eintreten, der immer wiederholt wird. Will man dies daher ein Geſchehen nennen, ſo geſchieht in allen Fällen das Nämliche. Es iſt weder Mannigfaltigkeit noch Mehrheit der ſogenannten Selbſterhaltung oder beſſer des thatloſen Fortbeſtehens denkbar, dasſelbe iſt und bleibt allezeit, es wird nur vervielfältigt gedacht. So wenig irgend ein wirkliches Ding dadurch zu mehreren wird, daß mehrere es zugleich anſchauen, ſo wenig geſchieht in einem Realen dadurch Etwas, daß es mehrmal in den Fall kommt, den allgemeinen Satz auf ſich anwenden laſſen zu müſſen: es könne in keinem Realen eine Störung eintreten.

Wo liegt hier noch weiter ein Unterschied zwischen wirklichem und scheinbarem Geschehen, oder vielmehr, welches verdient mit mehr Recht den letzten Namen? Nicht dasjenige, welches durch das zusammenfassende Denken allein dem sich ununterbrochen gleichbleibenden Realen angedichtet wird? Nicht dasjenige, von welchem es heißt, „es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn dasjenige, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte*)?" Nicht dasjenige, welches nichts weiter ist, als „ein Bestehen gegen eine Negation," welche nur den Begriff, nicht aber das Wirkliche treffen kann? Nicht dasjenige, welches im Grund nur die Wiederholung eines und desselben Begriffssatzes in einzelnen Fällen ist, und das Reale selbst gar nichts angeht? Oder was hat das ausdrücklich sogenannte „wirkliche" Geschehen vor dem scheinbaren voraus? Dieses ist ein Product unserer Sinnlichkeit, was strenggenommen nur im weitern Sinne richtig ist, da wir ja auch Bewegung, Geschwindigkeit u. s. w. nicht unmittelbar mittels der Sinne, sondern nur durch Hilfe von Schlüssen aus dem Wahrgenommenen den Dingen beilegen, es „ist, wie es dem Wesen auch begegne, ihnen stets fremdartig und geschieht nur in den Augen des Zuschauers**)." Das wirkliche Geschehen ist, wie wir zu zeigen versuchten, nichts weiter als ein Erzeugniß des zusammenfassenden Denkens. Beide sind dem einfachen Realen, also dem einzig wahrhaft Seienden, gleichgiltig, jenes wie dieses Schein; denn was bleibt dem wirklichen Geschehen übrig, wenn es für das Sein gar nichts bedeuten soll? Etwa die Wirklichkeit, welche ihm beigelegt wird? Was ist diese, wenn sie kein Sein ist, noch ein solches enthält? Kann wohl etwas *wirklich* heißen, dem kein Sein zukommt? Der Sprachgebrauch wenigstens hält beide Begriffe für *identisch*.

Verschwindet aber der Unterschied zwischen scheinbarem und wirklichem Geschehen bei näherer Betrachtung, welchen Grund haben wir dann noch, die Selbsterhaltungen, so wie *Herbart* sie darstellt, für ein wirkliches Geschehen und zwar für das allein mögliche zu halten?

Es ist einer der wichtigsten und folgereichsten Sätze des Systems, daß eine monadistische Metaphysik ohne den Begriff des Geschehens neben jenem des Seins nicht bestehen könne, ohne in Starrheit,

*) Metaph. II. S. 272.
**) Allg. Met. II. S. 196.

Lebloſigkeit und todte Atomiſtik zu verfallen, die dem täglich und ſtündlich ſich unabweislich als gewiß aufdringenden Bewußtſein ununterbrochener Veränderung in der Körper- und Geiſterwelt, des regeſten Lebens und Schaffens in derſelben, eben ſo oft aufs grellſte widerſpräche. Ganz deutlich erkannte Herbart den Irrthum ſeines Vorgängers, um eines Grundes willen, den wir mehr des ſeltſamen Ausdrucks als des noch obſchwebenden Inhalts wegen meiſt zu belächeln geneigt ſind, die Monaden in des transitiven Wirkens unfähige, abgeſchloſſene, ſtreng innere Welten verwandeln zu wollen, und an die Stelle emſiger Wechſelwirkung und wahrhaft realer Thätigkeit eine dem Weſen völlig äußere, eines Schöpfers, der die Freiheit und Glückſeligkeit ſeiner Geſchöpfe will, unwürdige a priori conſtruirte Harmonie zu ſetzen. Mit Entſchiedenheit behauptete er, es müſſe ein wirkliches Geſchehen geben, weil es ein ſcheinbares gibt, wie es ein wahres Sein gebe müſſe, weil ſonſt auch kein Schein vorhanden ſein könnte. Er ſuchte dieſes wirkliche Geſchehen bei den wirklichen Weſen, den allein wahrhaft Seienden, den einfachen Realen, in der feſten Ueberzeugung, daß ein ſolches nur dort geſucht werden dürfe, wo es einzig ſtattfinden kann; denn zwiſchen blos ſcheinbaren Seienden könnte auch auf keine Weiſe ein anderes als blos ſcheinbares Geſchehen ſtatthaben. „Irgend etwas muß geſchehen, denn gar Vieles erſcheint; und das Erſcheinen liegt nicht im Seienden, ſofern wir es nach ſeiner einfachen Qualität betrachten. Wenn nichts erſchiene, ſo würden wir auch in der Wiſſenſchaft nicht einmal bis zum Sein gelangen, vielmehr gäbe es dann gar keine Wiſſenſchaft; geſetzt aber, ein Wunder hätte uns gerade auf den Punkt geſtellt, wo wir jetzt ſtehen, ſo würden wir von hier auch nicht einen einzigen Schritt weiter vorwärts gehen, ſondern es dabei laſſen, daß die realen Weſen jedes für ſich und alle insgeſammt ſeien, was ſie ſind, ohne das mindeſte daran zu rühren und zu rücken. Aber derſelbe Schein, welcher uns zwingt, anzunehmen, daß Etwas iſt, eben derſelbe treibt uns noch weiter, er treibt vom Sein zum Geſchehen *).“ Je entſchiedener aber ſich das Syſtem für die Unentbehrlichkeit des Geſchehens ausſpricht, von deſto größerem Gewicht iſt das Unvermögen desſelben, die offene Lücke widerſpruchslos auszufüllen. Bei Leibnitz fand ſich wenigſtens im Innern der Monade ein wirkliches Geſchehen, nach beſtimmten Geſetzen

*) Allg. Metaph. II. S. 162.

vor sich gehend, dessen Uebereinstimmung mit Andern ohne eigene Zuthat zu bewirken eben die Aufgabe der prästabilirten Harmonie war: bei Herbart finden wir weder im Innern noch Aeußern Veränderungen. Im Innern der Monaden sind mannigfache Kräfte thätig, jede gilt für einen Spiegel des Universums, besitzt zahllose Beschaffenheiten und Merkmale; das Reale hat weder, noch ist es eine Kraft, besitzt durchaus keine Mehrheit von Beschaffenheiten, spiegelt weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinn Etwas ab, es ist eben ganz isolirt, starr, unabhängig. In jeder Monas entwickelt sich eine reiche innere Welt, eine Fülle und Mannigfaltigkeit psychischer Bildung, die von der untersten Stufe der Entelechie zur Seele und bis zum vollkommensten Geiste sich fortentwickelt; in den einzelnen Monaden treten gleichzeitig Veränderungen ein, welche sich wie die Monaden zu Körpern, so zu neuen complicirten Veränderungen zusammensetzend, uns diejenigen Wechsel erklären helfen, welche wir an den sinnlichen Gegenständen wahrzunehmen glauben. Die Realen machen zwar, als Seelen betrachtet, gleichfalls auf eine innere Bildung Anspruch; diese aber steht und fällt mit der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Selbsterhaltungen „als eines mannigfachen wirklichen Geschehens in der einfachen Qualität der Seele." Ungeachtet der Unmöglichkeit, daß eine Monas real auf eine andere wirke, existirt ein idealer durch die Verknüpfung der Gesetze, welche die innern Veränderungen der Monaden begründen, gesetzter Zusammenhang, dessen Träger und Urheber die Urmonas ist, zwischen den Monaden; ein großartiges Band schlingt sich durch die unbegreifliche unendliche Wirksamkeit der ursprünglichen Substanz, deren „Efulgurationen" alle übrigen sind, um diese letztern und das Resultat ist ein obwohl von Wechselwirkung entblößtes, doch in jedem einzelnen Glied belebtes, und äußerlich weise und harmonisch eingerichtetes Weltgebäude. Bei Herbart dagegen beruht das Geschehen auf dem Zusammendenken der Wesen nach den Regeln des objectiven Scheins. Welche Wesen zusammensind, welche nicht, welche zusammengedacht werden sollen, welche nicht: dies zu bestimmen, liegt außerhalb der Grenzen seiner Metaphysik, welche vom Gegebenen nur bis zur Annahme eines mehrfachen Zusammen im Allgemeinen zurückgeht. Ein Theil der Wesen, heißt es, ist im ursprünglichen Zusammen befindlich, ein anderer tritt erst allmälig in dasselbe ein; welcher und warum, bleibt unerklärt. Denn es ist nicht die Aufgabe der Metaphysik zu erklären, warum

Dies oder Jenes sei oder geschehe, sondern wie Drobisch mit Lotze's Worten sagt*): „Die Metaphysik hat keine Erzählungen zu liefern, aber die Entstehung dieser Welt, deren einmal als vorhanden gegebene Gesetze und Regeln ihren einzigen Inhalt bilden. Es muß festgehalten werden, daß der Geist keine historischen Voraussetzungen hat, sondern jede Entscheidung über derartige Probleme einen anderweitig vermittelten Gedankengang voraussetzt," oder es ist, wie Herbart selbst sagt, „die Begreiflichkeit der Erfahrung des Gegebenen ihr Anfangs- und ihr Endpunkt und die Erklärung desselben ihr einziger Endzweck." Kann man aber hoffen, eine vollständige, ja nur eine hinreichende Erklärung des Gegebenen geliefert zu haben, so lang man sich begnügt, die Möglichkeit des Geschehens durch den continuirlichen Wechsel eines mysteriösen Zusammen und Nichtzusammen, und die nicht minder räthselhafte Störung erwiesen zu haben? Ist es wohl in einem System, das so streng auf die Form des Gegebenen hält, daß es sich veranlaßt sieht, auf diese Gründe hin die theoretisch dem Zweifel so sehr ausgesetzten Formen des zusammenfassenden Denkens zu postuliren, gestattet, die Formen der Ordnung, der Regelmäßigkeit, der Zweckmäßigkeit nur in das Gebiet des Glaubens zu verweisen, da es doch von ihnen nicht nachzuweisen vermag, daß sie nicht mit eben so viel Recht als die Formen des Raums, der Zeit, der Bewegung und der Geschwindigkeit gegeben sind? Das harte Urtheil der Halbheit, das Fichte d. j. über das System ausspricht, scheint in der That seinen Grund in diesem seltsamen Widerspruch zu haben, dessen weitere Ursachen und Folgen zu entwickeln hier der Ort nicht ist. Wenigstens ist so viel gewiß, daß die Weltanschauung der Herbart'schen Metaphysik dem Verlangen einer verbindenden Einheit und eines allumfassenden Zusammenhangs, der darum kein Alles identificirender Monismus zu sein braucht, nicht Befriedigung gewährt. Das Gegebene ist uns als Ganzes, Geordnetes gegeben; die Realprincipien Herbart's sind isolirt, getrennt, für sich bestehend, wirkens- und leidenlos, unthätig, ohne andres gemeinsames Band, als die Formen des ihnen äußern zusammenfassenden Denkens, von dem man nicht weiß, soll es als das wirkliche Denken des Individuums, oder als die abstracte Thätigkeit des Denkens selbst, oder endlich als Stoff des Denkens an sich, als Das-

*) Metaph. von Dr. H. Lotze (1841), S. 136.

jenige gefaßt werden, welches vorhanden sein muß, um von irgend einer Intelligenz menschlicher oder höherer Natur überhaupt gedacht werden zu können. Daß sie nicht blos als das Erste genommen werden sollen, ergibt sich leicht aus ihrer für alle und jede Intelligenz als bindend vorausgesetzte Gewalt; faßt man sie als Formen des abstracten Denkens, so steht der Gedanke nah, sie mit der logischen Idee im Sinne Hegel's zu verschmelzen, und in dieser die umfassende Einheit für die lose Vielheit der isolirten Realen zu erblicken. Auf diesem Wege scheint sich eine bequeme Vermittlung der Alleinheitslehre und monadistischen Grundlagen darzubieten. Dies scheint auch Fichte's d. j. Ansicht zu sein, und außerdem, daß Chalybäus u. A. in einer solchen Vermittlung das Heil der Philosophie sahen, hat Lotze sie in der That versucht. Andere dagegen, wie Drobisch, in der Verwerfung eines unpersönlichen Denkens mit Festigkeit beharrend, suchten diese Hinneigung zum Monismus zu vermeiden und gleichwohl dem Bedürfniß einer zusammenhaltenden Einheit Genüge zu leisten. Der Betrachtung der beiden letzten Versuche wollen wir den nächsten Abschnitt widmen.

4. Modificationen dieser Ansichten.

Aus der großen Anzahl derselben, die sich in den mannigfaltigsten Formen wiederholt haben, heben wir als charakteristisch nur die beiden neuesten heraus.

a) Modificationen der Theorie der Selbsterhaltungen. Drobisch *).

Der Mangel, den Drobisch an der Theorie der Selbsterhaltungen zu finden glaubt, und den wir schon im vorhergehenden Abschnitt (S. 115) angeführt haben, besteht im Wesentlichen darin, daß das wirkliche Geschehen in bloßen Formen des objectiven Scheins, daß also das Wirkliche theilweise wenigstens, so weit es seinen Grund nicht in dem Vorhandensein der wirklichen Realen findet, im bloßen Schein begründet sein soll. Wäre es möglich, meint er, falls wir ihn recht verstehen, diesen Uebelstand dadurch zu vermeiden, daß man das Wirkliche durchgehends wieder aus Wirklichem entstehen ließe, so wäre die

*) Enthalten in dem obenangeführten Aufsatze „über Monadologie u. speculative Theologie."

Schwierigkeit beseitigt. An den Realen ist nichts zu rücken, diese sind bereits ein Wirkliches, ein Seiendes und daher fähig, wieder ein Wirkliches (das „wirkliche" Geschehen) zu begründen. Allein sie für sich reichen dazu nicht hin, so lang sie gegen einander indifferent bleiben, ohne in wechselseitige Beziehungen zu und mit einander zu treten. Der Metaphysiker, sagt er, sieht ein, daß den Erscheinungen nur durchaus auf einander bezogene Wesen zu Grunde liegen können, denn sämmtliche Erklärungen äußerer und innerer Thatsachen beruhen auf dem Grundsatz: die Wesen im vollkommenen oder unvollkommenen Zusammen und in den durch ihren Gegensatz bedingten, und durch Uebertragung der Gegensätze vermittelten Selbsterhaltungen und der wieder durch diese geforderten äußeren Lage zu denken. „Diese Beziehungen, sie mögen von welcher Art immer sein, sind etwas von den realen Wesen selbst Unterschiedenes; diese letzteren sind das absolute Prius, die absolut und beziehungslos gesetzten einfachen Qualitäten, durch welche das stattfinden der Beziehungen erst Möglichkeit erlangt. Natürlicherweise ist dies Prius kein zeitliches, sondern nur dasjenige, was den unbedingten Grund ausmacht, von welchem die Beziehungen abhängig sind, ohne selbst wieder umgekehrt von diesen Beziehungen abhängig zu sein;" doch so, daß daraus, weil die einfachen Wesen ohne Beziehungen existiren können, noch gar nicht folgt, daß sie jemals ohne diese existirt haben, d. h. daß es irgend eine Zeit gegeben, zu welcher gar kein Seiendes in Beziehung zu irgend einem andern gestanden sei. Diese Unbedingtheit in jeder Rücksicht gehört ganz vornehmlich zum Wesen des Herbart'schen Realen und die absolute Position soll eben so viel bedeuten, daß man nach einem weitern Grund des Gesetzten gar nicht zu fragen habe. So will es wenigstens Drobisch. Im Gebrauche des Worts: absolute Position = Sein steckt aber eine Amphibolie. Entweder bedeutet die absolute Setzung die subjective Nöthigung des denkenden Subjects, hinter dem beobachteten Schein ein Etwas vorausſetzen zu müssen, welches nicht mehr Schein ist, und dann ist damit erstens noch nicht ausgesagt, daß dies von uns Vorausgesetzte schon ein in seinem Sein nicht mehr von Andern Bedingtes sei; zweitens ist diese subjective Setzung keine absolute, weil sie auf der Voraussetzung des setzenden Subjects beruht. Oder der Ausdruck „absolut Gesetztes" bedeutet ein Ding, dessen Sein durch kein anderes bedingt ist, und dann scheint es wenigstens widersprechend, dasselbe für eine bloße Qualität zu erklä-

ren. Denn ein quale iſt ja nicht denkbar ohne ein quid, ein Was für ein nicht denkbar ohne ein Was in ſubſtantiver, nicht adjectiver Bedeutung. Im Begriff der Qualität ſelbſt liegt es, ein Etwas zu fordern, deſſen Qualität ſie ſelbſt, und das von ſeiner Seite zuletzt nicht mehr Qualität iſt. Man könnte beide Bedeutungen die ſubjective und objective Setzung nennen und daher den Schluß fällen, daß weder die ſubjective noch die objective Setzung bloßer Qualitäten eine abſolute ſei. Allein Drobiſch ſagt ausdrücklich: „Außerhalb des Denkens iſt das Seiende die nicht durch Anderes geſetzte Qualität; denn .... wäre ſie durch Anderes geſetzt, ſo könnte ſie als abhängig durch unſer Denken nicht als abſolut geſetzt werden.“ Folgt aber daraus, daß das Denken und zwar nur das Denken eines gewiſſen Syſtems, — denn das gewöhnliche Denken weiß ſehr gut, daß eine Qualität nicht ohne ein Etwas, welches dieſelbe an ſich trägt, beſtehen könne — die Qualität als abſolut ſetzt, folgt daraus, daß ſie dies in der That ſei*)? auch dann, wenn dies Abſolutſetzen ſich mit dem Begriff einer Qualität kaum vereinbaren läßt?

Allein noch bedenklicher iſt die folgende Schlußreihe. Drobiſch fährt fort, die Qualität laſſe ſich eben ſo wenig als durch ſich geſetzt anſehen, weil dies auf die unendliche Reihe in der Selbſtbeſtimmung, kürzer geſagt auf die causa sui führen würde. Dies wollen wir gern zugeben. Wenn er aber daraus folgert, daß Sein „im objectiven Sinn“ ſei auf das Seiende gar nicht anwendbar, ſo ſcheint zu folgen, daß dem Seienden keine andere als eine ſubjective, an die Vorausſetzung des Setzenden gebundene, folglich keine abſolute, ſondern nur eine bedingte Setzung zukommen könne, wodurch nach ſeinem eigenen frühern Ausſpruch die Natur des wahrhaft Seienden, die unbedingte Setzung vernichtet würde. Die letztere Meinung gewinnt an Wahrſcheinlichkeit, wenn es weiter heißt, daß einfache Qualitäten, wenn ſie weder dem Weſen noch dem Grade nach durch etwas Anderes geſetzt zu werden vermögen, in unſerm Denken ſchlechthin geſetzt werden müſſen, und nicht nur die abſolute Poſition die einfache Qualität, ſondern auch umgekehrt dieſe

*) Freilich dürfte man dann, einmal zu demjenigen gelangt, was nicht mehr Beſchaffenheit iſt, ſondern dergleichen nur an ſich hat, von demſelben nicht mehr wiſſen wollen, als daß es eben ein Etwas ſei. Weitere Antworten müßten durch Qualitäten gegeben werden, welche eben wieder nicht es ſelbſt, ſondern nur die an ihm befindlichen Beſchaffenheiten ausdrückten.

jene bedinge. Wird dieſe Setzung durch ihre Beſchränkung innerhalb unſers Denkens nicht in der That unter ſtillſchweigender Vorausſetzung des Setzenden, alſo ſubjectiv und relativ angenommen?

Auch die Gründe, warum eine Qualität nicht durch eine andere geſetzt ſein könne, dünken uns wenigſtens nicht unwiderſprechlich. Die Geſetzte müßte in dieſem Falle, meint Drobiſch, die Folge, das ſie Setzende der Grund ſein. Grund und Folge aber können nie anders als zuſammengeſetzt ſein, weil die Folge nur eine neue Verbindung der Theile des Grundes iſt; keine Folge ſei ein Einfaches: die einfache Qualität aber, wie aus dem Begriff der Einheit von ſelbſt folge, keiner Entſtehung fähig. Die Bedeutung, in welcher hier Grund und Folge gebraucht werden, iſt im Grund dieſelbe, für welche man ſonſt die Begriffe Urſache und Wirkung braucht. Denn es iſt hier ein Wirkliches, das den Grund eines andern Wirklichen enthalten ſoll. Wie Grund und Folge in eigentlichem Sinne können ſich nur Sätze und zwar wahre Sätze verhalten. Wenn alſo auch dieſe jedesmal zuſammengeſetzt ſein müſſen, weil ein jeder Satz wenigſtens drei conſtituirende Beſtandtheile verlangt, warum ſollte wohl ein Widerſpruch darin liegen, daß eine einfache Urſache eine einfache Wirkung habe? oder eine wenn auch zuſammengeſetzte Wirkung eine einfache Urſache?

Wir können uns auf dieſe Fragen, für welche das Vorſtehende wenigſtens keine Widerlegung enthält, hier nicht weiter einlaſſen. Wichtiger für unſern Zweck ſind die Folgerungen, die aus dem bisher im Herbart'ſchen Geiſt geführten Raiſonnement gezogen werden. Sie beziehen ſich auf das Verhältniß der Beziehungen zu den Realen. Die Beziehungen, in welche die Realen treten müſſen, um als Grundlagen der Erſcheinungswelt gelten zu können, ſind nicht blos, wie Herbart will, Werke der Reflexion, des zuſammenfaſſenden zuſchauenden Denkens, es iſt vielmehr bei weitem wahrſcheinlicher, ja es iſt gewiß, daß dieſelben objectiv und an ſich ſchon vorhanden ſein müſſen, damit die Reflexion ſie aufzufinden und aufzufaſſen vermöge. Die Eigenthümlichkeit der Zahl 8, die dritte Potenz der Zahl 2 zu ſein, kam ihr an und für ſich nicht erſt durch Vermittlung der Reflexion zu, wenn wir ſie auch erſt mit Hilfe der letzteren erkennen. Dasſelbe iſt z. B. mit einem Größenverhältniß zwiſchen wirklichen Dingen der Fall. Nicht erſt wird A größer als B, weil wir es ſo denken, ſondern weil es größer iſt, darum denken wir es ſo. Nennen wir Beſchaffenheiten, wie die

vorſtehenden, die einem oder mehreren Dingen nur in Bezug auf ein Drittes zukommen, äußere, um ſie von den ihm an und für ſich ohne Bezug auf ein Drittes angehörenden innern (oder den Eigenſchaften) zu unterſcheiden: ſo folgt, daß auch die äußern Beſchaffenheiten dem Dinge nicht erſt vermöge der angeſtellten Reflexion, ſondern objectiv zukommen. Es wird daher auch ein Ding nicht dadurch erſt zum ſpecifiſch Beſtimmten, daß die Reflexion die Unterſchiede desſelben von andern Dingen erkennt, ſondern damit dieſe an ihm erkannt werden können, müſſen ſie in oder an ihm befindlich ſein.

Alle äußern Beſchaffenheiten ſind zugleich Beziehungen, weil ſie alle ihrem Träger nur in Bezug und im Verhältniß zu gewiſſen dritten Dingen zugeſchrieben werden: aber nicht alle Beziehungen ſind zugleich äußere Beſchaffenheiten. So die Beziehungen, die zwiſchen einem Ding und dem Ort oder dem Zeitpunkt, welchen es einnimmt, ſtattfinden. Niemand behauptet, das Ding A, das ſich früher am Orte a befand, ſei einzig dadurch, daß es ſich jetzt am Orte b befindet, ein anderes geworden, wenn ſich außerdem gar nichts an demſelben geändert hat. Dennoch laſſen ſich von demſelben A zwei einander ausſchließende Vorſtellungen bilden. Die eine lautet: Ein im Orte a befindlicher Körper; die andere: Ein im Orte non a (b) befindlicher Körper. Irgend Etwas muß ſich daher an A geändert haben, was doch keine Beſchaffenheit ſein kann; denn in Bezug auf dieſe ſoll ſich gar nichts an ihm geändert haben. Was ſich an ihm änderte, iſt der Ort, die Raumbeſtimmung, die keine Beſchaffenheit und doch ein Veränderliches am Dinge iſt, und die „Beſtimmung" heißen ſoll. Der Körper in a und der Körper in b enthält daher zwei ſich ausſchließende Raumbeſtimmungen, was an ſich genommen widerſprechend iſt, denn derſelbe Körper kann nicht an zwei Orten ſein. Soll dies dennoch möglich ſein, ſo muß ſich noch etwas an dem Ding geändert haben, was wieder keine Beſchaffenheit ſein darf, und das iſt die Zeit. Der Körper A war im Orte a zu einer Zeit α, die von der Zeit β, in welcher er im Orte b war, verſchieden iſt. Raum und Zeit ſind daher keine Beſchaffenheiten, gewiß aber noch weniger ſelbſtändige Wirkliche: es gibt kein Ding, welches der Raum und keines, welches die Zeit wäre: ſie ſind daher überhaupt nichts Wirkliches. Sie ſind aber auch nicht Nichts; ſie ſind in der That Beſtimmungen an den Dingen und wir können das ihnen zukommende Sein mit dem Ausdruck „Daſein" bezeichnen, um

es von dem Wirklichsein der existirenden Dinge und ihrer Beschaffenheit zu unterscheiden.

Wenn dem so ist, so gibt es Drobisch ohne Zweifel vollkommene Berechtigung, seines Vorgängers Ansicht zu bestreiten, daß alle Beziehungen unter den Realen ohne Ausnahme bloß Zuthaten der Reflexion und das Werk des zusammenfassenden Denkens seien. Schon das Zugeständniß, daß es gänzlich beziehungslose Seiende in der That nicht jemals müsse, ja nicht einmal könne gegeben haben, wie denn auch Herbart eingesteht, einige Reale seien allerdings von jeher in ursprünglichem Zusammen befindlich gewesen, deutet auf eine innere Nöthigung hin, den Ursprung der Beziehungen an den Wesen selbst, und nicht in dem ihnen äußerlichen zusammenfassenden Denken zu suchen. In der Ueberzeugung, ein gänzlich beziehungsloses Seiende sei zum Realgrund der Erscheinungen untauglich, erweitert Drobisch das obige Zugeständniß bis zu der Annahme, alle Wesen ständen von Anbeginn her in Beziehungen zu einander; sie ohne solche zu denken, sei eine bloße Abstraction; die Beziehungen selbst aber seien nicht weniger ursprungslos als die Seienden; seien wie diese nicht durch ein anderes, etwa durch ein zusammenfassendes Denken gesetzt; sie existirten von demselben eben so unabhängig, wie die einfachen Seienden und unterschieden sich von diesen nur dadurch, daß diese schlechthin und sie selbst unter Voraussetzung der einfachen Wesen gesetzt sind. Denn alles im Denken absolut zu Setzende sei auch objectiv nicht durch Anderes gesetzt; nicht aber sei umgekehrt alles nicht durch Anderes Gesetzte auch im Denken absolut setzbar. Von der letzten Art nun sind die Beziehungen. Diese könnten nur durch etwas gesetzt werden, was selbst entweder wieder Beziehung wäre oder nicht. Wenn nicht, so könnten es nur die einfachen Wesen sein. Allein diese sind jeder Beziehung fremd, tragen daher in sich durchaus keine Nothwendigkeit in Beziehungen zu treten. Etwas aber, was nicht einfaches Wesen und nicht Beziehung wäre, kann eben so wenig Grund der Beziehungen werden, „weil jede Vermittlung ihrer Natur nach wenigstens zwei Vermittlungen zwischen dem zu Vermittelnden und dem Mittelgliede schon voraussetzt. Beziehungen können daher nur aus Beziehungen entstehen, sind weder durch die einfachen Wesen, noch durch die zusammenfassende Intelligenz gesetzt, sondern sind Regeln für gewisse Arten der Zusammenfassung, die auch dann statthaben und giltig sein müssen, wenn selbst keine Intelligenz sie

wirklich zuſammenfaßte, z. B. die Bewegung geſchehe wirklich, die chemiſche Zerſetzung nehme ſich wirklich Zeit.“ Während Herbart, der vielmehr einzig und allein alle Wirklichkeit in das innere Geſchehen ſetzt „blos aus Conceſſion für den gemeinen Sprachgebrauch von wirklicher Zeit, wirklichem Raume und wirklicher Bewegung ſpricht,“ acceptirt Drobiſch „dieſe Conceſſion beſtens.“ Denn iſt ſie giltig, ſind die formalen Beſtimmungen des zuſammenfaſſenden Denkens nur ihrem Begriffe nach, in abstracto genommen, objectiver Schein, in concreto aber mehr als dies, wirklich, giltig, auch wenn keine Intelligenz zuſammenfaßte, ſo bedeutet dieſes nichts anderes, als was wir eben zu beweiſen ſuchten, daß die wirklichen inneren und äußeren Beziehungen der Weſen aus jenen abſtracten Formeln nicht erſt abgeleitet werden können und ſollen, ſondern ein von dem intelligenten Weſen unabhängiges objectives Daſein beſitzen.

So weit Drobiſch. Was er unter der „Wirklichkeit der Beziehungen“ verſtehe, müſſen wir geſtehen, iſt uns nicht klar geworden. Daß ſie ſich nicht auf alle Beziehungen erſtrecken könne, iſt nach dem, was wir oben über Raum und Zeit beibrachten, nun wohl ſchon ohne Erläuterung erſichtlich. Dieſe ſind in keinem Betracht etwas Wirkliches, weder als Beſchaffenheit, noch als ſelbſtändiges Ding. Sie ſind Bedingungen: die Zeit, wenn es möglich ſein ſoll, daß dasſelbe Ding entgegengeſetzte Eigenſchaften beſitze; der Ort, um erklärlich zu finden, warum ein gewiſſes veränderliches Weſen bei beſtimmtem endlichen Maß von Kräften und binnen gegebener endlicher Zeitdauer gerade dieſe und keine andere Veränderungen an andern Weſen erfahren oder bewirkt habe. So iſt es caeteris paribus nur die räumliche Entfernung, die die Schuld trägt, daß ich dieſelbe Schrift in der Entfernung von fünf bis ſechs Zoll vom Auge ſehr bequem, bei mehr Entfernung viel ſchlechter oder gar nicht leſen kann, und der Zeitverfluß, unter deſſen Annahme es denkbar iſt, daß derſelbe Baum, der jetzt Blätter trägt, nach vier Wochen kahl und dürr ſei. Weder dieſer Zeitverfluß noch jene Entfernung exiſtirt wirklich, d. i. als Beſchaffenheit an dem Dinge oder als Ding für ſich, noch auch als bloße Denk- oder Anſchauungsform des Individuums: ſondern ihnen beiden kommt nur jenes Sein an ſich zu, das jedem Etwas zukommt, es ſei ein Wirkliches oder blos Mögliches, ein Gedachtes oder Ungedachtes, und das wir S. 71 f. f. auch den ſogenannten Vorſtellungen, Sätzen und Wahr-

heiten an ſich beilegten. Müſſen wir alſo einerſeits Drobiſch das Verdienſt einräumen, das objective, vom Gedachtwerden unabhängige Daſein der Raum- und Zeitbeſtimmungen richtig erkannt zu haben, ſo können wir nicht zugeben, daß er dasſelbe bei denſelben Beſtimmungen mit dem Worte „Wirklichkeit" bezeichne.

Abgeſehen davon betrachten wir die Region genauer, in welche Drobiſch den Wechſel und das Geſchehen verſetzt wiſſen will. „Alle Weſen, ſagt er, ſind im urſprünglichen (beſſer: urſprungloſen) Zuſammenhang, oder ſtehen miteinander in unmittelbaren oder auch mittelbaren, wenn gleich noch ſo entfernten wirklichen Beziehungen, und alle Veränderung in der Welt bedeutet nur eine Umwandlung der entfernteren Beziehungen in nähere, der mittelbaren in unmittelbare oder auch umgekehrt dieſer in jene." Man könnte verſucht werden, in dieſer Anſicht die rapports wieder zu erkennen, in welchen ſich die Leibnitz'ſchen Monaden von Anbeginn her bald in näherem bald in entfernterem Grade befinden, die dem Wechſel unterliegen, bald nähere bald entferntere werden, und dadurch den Schein erzeugen, als gingen dieſe Veränderungen der wechſelſeitigen Lage aus der Freithätigkeit der Monaden ſelbſt hervor, während ſie doch nur nach dem Geſetz der präſtabilirten Harmonie erfolgen. Allein in den Monaden geſchieht wenigſtens innerlich in der That etwas. In der äußeren Lage derſelben ereignet ſich vermöge der präſtabilirten Harmonie keine Veränderung, ohne daß zugleich die entſprechende im Innern der Monade ſtatt hat. Das wirkliche Geſchehen beſchränkt ſich nicht auf die Verhältniſſe und Beziehungen der einfachen Subſtanzen zu einander, es beſteht vielmehr ausſchließlich im Innern derſelben. Bei Drobiſch findet gerade das Gegentheil ſtatt. Die einfachen Qualitäten, das Innere der Seienden, bleiben ſtarr und unveränderlich; was ſich ändert, ſind allein die äußeren Beziehungen. Schließen wir von dieſen die räumlichen und zeitlichen, weil ſie keine Wirklichkeit haben, aus, ſo bleiben als des Wechſels fähige Beziehungen blos jene übrig, welche wir auch früher ſchon unter dem Namen: äußere Beſchaffenheiten, charakteriſirt haben. Unter dieſen gibt es aber wenigſtens einige, die ſich nicht ändern können, ohne daß ſich auch in den ſogenannten innern Eigenſchaften des Dinges etwas ändert. Werden daher dieſe als einfache Qualitäten unveränderlich angenommen, ſo kann auch kein Wechſel in jenen äußern Beſchaffenheiten ſtattfinden, welche ſich nicht ändern können,

ohne daß eine innere ſich geändert habe. Dies letztere ſcheint aber in der That bei allen äußeren Beſchaffenheiten der Dinge der Fall zu ſein.

Dieſer Satz, zuſammengenommen mit der Thatſache, daß räumlichen und zeitlichen Beſtimmungen keineswegs Wirklichkeit zukommt, beſchränkt den dargebotenen Ausweg ungemein, oder richtiger, er hebt ihn völlig auf. Der eigentliche Fragepunkt, wie ein wirkliches Geſchehen zu denken ſei, und auf welche Weiſe es mit der einfachen Qualität des Seienden beſtehen könne, iſt dadurch nicht erledigt. Noch immer iſt das wirkliche Geſchehen auf Beziehungen beſchränkt, von welchen gerade der hier beinahe ausſchließend hervorgehobene Theil, die räumlichen und zeitlichen, keine Wirklichkeit hat. Dem eigenen Einwande des Hrn. Prof. Drobiſch, wie Wirkliches aus Nicht-Wirklichem entſtehen könne, iſt damit noch kein Genüge geleiſtet. Statt der unbegreiflichen Störung, von welcher Fichte d. j. meint, es ſei ungenügend, daß der Schöpfer eines ſo tiefſinnigen Syſtems ſich über dieſen Punkt nicht anders zu helfen wiſſe, als durch die oberflächliche mechaniſche Vergleichung mit dem wechſelſeitigen Sichdrücken zweier Körper: ſtatt dieſer ſeinſollenden und nichtſeienden Störung haben wir neuerdings ein Geſchehen, das richtiger wieder kein Geſchehen heißen ſollte, weil es ſich mit dem Beharren der einfachen Qualität vertragen ſoll, und welches kein wirkliches ſein kann, weil es ſich auf nichts Wirkliches gründet. Uebrigens ſehen die Ideen, die Hr. Prof. Drobiſch über dieſen Gegenſtand veröffentlicht hat, wie er ſelbſt ſagt, einem Entwurfe zu ähnlich, um ſie bereits als fertiges Reſultat anſehen zu können, wie ſolches von einem ſo geiſtvollen und tiefeindringenden Denker wie Drobiſch zu erwarten iſt. Nachdem er ſo viel gewonnen, das Unhaltbare der blos durch Reflexion hinzugethanen Denkformen als Baſis realer Erſcheinungen mit Deutlichkeit inne zu werden, kann es ihm nicht ſchwer fallen, auch über die Beſchaffenheit derſelben uns entſchiednere Vorſtellungen zu liefern, als bisher mit dem ſchwankenden Begriff der Wirklichkeit derſelben der Fall war.

b) Modification der präſtabilirten Harmonie: Lotze*).

Vielleicht würde es den Verfaſſer überraſchen, ſein Syſtem als eine veränderte Wiedergeburt der präſtabilirten Harmonie betrachtet zu

*) Metaph. von Dr. H. Lotze (1841).

sehen, ungeachtet er sich der Bezeichnung S. 272 selbst bedient und sagt, die „empirischen Wissenschaften... haben sich keineswegs abzumühen, aus den Wellen der mathematischen Bewegung den Glanz des Lichtes hervorzuzaubern, als wäre er selbst noch ein kosmologisches Geschehen, sondern sie müssen anerkennen, daß aus dem Innern des Wesens heraus nach einer vorher bestimmten Harmonie bestimmten Veränderungen des Körperlichen bestimmte Empfindungen entgegenkommen, ohne nach den Gesetzen massenhafter Wirkungen von ihnen erzeugt worden zu sein." Wir haben daher in der That auch hier wieder kein anderes als ein ideales Geschehen vor uns. Aber dieses ideale Geschehen unterscheidet sich von jenem zwischen den Monaden sehr auffallend dadurch, daß das letztere zwischen wahrhaft realen, jenes aber zwischen nur idealen Wesen vorgeht. Es könnte also wohl scheinen, als mangelte die Hauptbedingung einer prästabilirten Harmonie, die Grundlage einer Vielheit realer Wesen.

An deren Stelle und an die Stelle desjenigen überhaupt, was sonst das „Seiende" heißt, setzt der Verf. „dasjenige, welches den Schein der Substantialität in sich erzeugt," den in sich selbst zusammenhängend geordneten Schein, welcher auf eine Substanz hindeutet, die wieder nichts anderes ist, „als dasjenige, was den Schein zusammenhält, das Wesen, das Gesetz, das System von Gründen, welches an dem Scheine den Schein der Substantialität als Begrenztheit und Bestimmtheit gegen Anderes erzeugt." Daher erzeugt nur derjenige Schein den Schein der Substantialität, der nach dem Inhalte nicht eines, sondern mehrerer allgemeiner Begriffe angeordnet ist, deren Einheit die Seite der Einzelnheit, deren Vielheit die Vielfältigkeit und Zufälligkeit der Beschaffenheiten an dem Seienden ausmacht. „Das vollständige Seiende setzt daher so viele Gründe voraus, als es Bestimmungen an sich trägt," und das eigentlich Reale an ihm ist das Gesetz, welches sein Wesen ausmacht, alles Uebrige ist Schein.

Treten nun dergleichen Seiende in Causalverbindung, so ist es im Grunde nicht der an beiden in gleicher Weise befindliche Schein, sondern es sind die Gesetze, die ihr beiderseitiges Wesen ausmachen, welche in ein Causalverhältniß treten. „Ursache, heißt es S. 108, ist nicht ein Ding, aus welchem in Gestalt einer wirkenden Kraft oder eines sonstigen Uebergangs irgend eine Mittheilung an ein anderes erfolgt; sondern weil das Ding in sich eine Vielheit gesetzmäßig begrün-

deter Eigenſchaften, ein Syſtem von Gründen hat, ſo werden die Gründe dieſes Dings, wenn ſie in Bezug zu einem andern treten, mit den Gründen dieſes letztern zuſammen den ganzen Grund ausmachen, aus welchem die Wirkung als eine als ſeiend geſetzte Folge hervorgeht.» Auf dieſelbe Weiſe pflegt das Hervorgehen des Schlußſatzes mit dem Zuſammenkommen zweier Prämiſſen nach Aufhebung des terminus medius dargeſtellt zu werden. Es iſt eine Uebertragung logiſch-ſyllogiſtiſcher Verhältniſſe auf das Cauſalverhältniß zwiſchen wirklichen Dingen, wie ſie ſchon in der Methode der Beziehungen erſcheint. Auch iſt über die Richtigkeit der Sache kein Zweifel, ſo lange man Prämiſſen und Schlußſatz als Sätze an ſich betrachtet, abgeſehen, ob ſie jemand denke und ausſpreche oder nicht. Würden aber die Prämiſſen als wirkliche Gedanken, und der Schlußſatz gleichfalls als wirkliches Urtheil irgend eines Individuums angeſehen, dann tritt zu dem Verhältniß des Grundes zur Folge, das ſchon zwiſchen den Sätzen ſelbſt, wie ſie ihrer Natur nach ſind, ſtatt hat, noch jenes zwiſchen Urſache und Wirkung hinzu. Dann ſind es nicht die Prämiſſen allein, dann iſt es das Denken derſelben, die Thätigkeit, das Wirkende des Denkenden, welches hinzukommt, um das wirkliche Denken des Schlußſatzes hervorzubringen. Wirkliches kann nur durch Wirkliches, und zwar nur durch das Wirken des Wirklichen erzeugt werden. Davon können uns ſehr alltägliche Erfahrungen überweiſen. Ein Brief, der geſchrieben werden ſoll, wird wenn auch Papier, Feder, Gedanken u. ſ. w. vorhanden ſind, gewiß nicht fertig, wenn man nicht ſchreibt. Damit ſteht der Satz: daß ſobald alle Theilurſachen vorhanden ſeien, auch die Wirkung vorhanden ſein müſſe, keineswegs im Widerſpruch, er dient vielmehr zur Beſtätigung. Auch die Thätigkeit, das Wirken ſelbſt iſt eine von den Theilurſachen, welche erſt vollſtändig machen. Ueberſieht man dies, ſo kommt das wieder nur daher, daß Gründe und Folgen mit Urſachen und Wirkungen verwechſelt werden. Gründe bedürfen keiner Thätigkeit, um ſobald ſie da ſind, auch das Daſein der Folge hervorzubringen; ſie ſind ja bloße Sätze, nichts Wirkliches, und das Verhältniß zwiſchen ihnen und ihren Folgen geht nicht deren wirkliches Vorhandenſein oder Nicht-wirklich-Vorhandenſein an, ſondern einzig und allein ihre Wahrheit oder Falſchheit. Sobald der Satz: Zweimal zwei iſt vier, wahr iſt, iſt auch der Satz: Zweimal vier iſt acht,

wahr, und der Satz: Zweimal zwei ist fünf, ist falsch. Bedient man sich aber doch häufig des Ausdruckes, der Satz A enthalte den Grund von der Existenz des (wirklichen) Dinges B, so bedeutet dies nach solcher Auslegungsweise nichts anderes als: Sobald der Satz: A ist, wahr ist, ist auch der Satz: B ist, wahr. Abermal also begründen diese Sätze nur die Wahrheit gewisser anderer Sätze, nicht aber das Dasein, die Wirklichkeit gewisser Dinge. Die Wirklichkeit solcher existirenden Dinge, die überhaupt einen Grund ihrer Wirklichkeit haben, kann nur in der Existenz anderer begründet sein, und zwar nur in deren Wirksamkeit, denn ohne eine solche zu besitzen, verdienten sie nicht wirkliche Dinge zu heißen.

Er fährt fort: „Ursache und Wirkung ist gar kein Gegensatz. Ursache ist das Ding, wie es vor dem Zusammenkommen mit der andern Ursache, welche jedoch zu demselben hinzupostulirt werden muß, vorhanden war. Wirkung ist der Eintritt in den Proceß und dieser selbst, also ein Geschehen.“ Scheint sich dies nicht selbst zu widersprechen? Ist das Ding schon Ursache vor dem Hinzukommen des anderen, so bedarf es dieses zweiten gar nicht mehr, denn dann ist es sich selbst genug, die Wirkung zu erzeugen. Bedarf es dagegen dieser Ergänzung, dann ist es wenigstens noch nicht die ganze, sondern höchstens eine Theilursache. Dies um so mehr, da es keinem Dinge wesentlich ist, Ursache zu sein, da es vielmehr dann erst Ursache wird, wenn es zu wirken anfängt, und es zu sein aufhört, sobald sein Wirken ein Ende nimmt. Eine unthätige Ursache, ein Ding, das Ursache wäre und nicht wirkte, ist ein logisches Unding. Nicht der Mensch A an und für sich, sondern insofern er schreibt, thätig ist, ist die Ursache dieses Briefes. Damit soll noch ganz und gar nichts über die Art und Weise dieses Wirkens ausgesagt, sondern nur anschaulich werden, daß ein wirkliches Ding ohne zu wirken auf keine Weise Ursache eines andern wirklichen Dinges werden könne, weil es eben erst Ursache dadurch wird, daß es zu wirken beginnt und fortfährt. Der Verf. tadelt aber sogar Herbart, den Erfinder der ruhenden Causalität, daß er „diese nicht consequent genug festgehalten“ und die „Substanzen als thätige, sich selbst erhaltende Wesen begriffen habe,“ was allerdings noch zweifelhaft ist, wenn es aber sich so verhielte, als einer der dankenswerthesten und fruchtbarsten Sätze dieses tiefsinnigen Geistes müßte anerkannt werden. Denn da wir unsererseits nicht zu jenen gehören, welche in der dialec-

tiſchen Bewegung des Begriffs, in der »Entäußerung der logiſchen Idee,« in der „Ueberſetzung der Bedingungen in die Sache und dieſer in jene als in die Seite der Exiſtenz*),« in dem Umſchlagen der Begriffe in ihr Gegentheil ſo wenig wie in einer „unendlichen Sichaufſichſelbſtbeziehung des Abſoluten" Erſatz finden für eine wirkliche und reale Thätigkeit wirklicher und realer Weſen: ſo können wir uns auch nicht leicht des Gedankens einer ſtattfindenden ſelbſtthätigen Wirkſamkeit der Realen nach innen oder nach außen entſchlagen, um an deren Stelle logiſche, zwiſchen Sätzen an ſich ausſchließlich geltende Schlußformen auf das Wirkliche zu übertragen und darin einzig wiederzufinden. Vielmehr dünkt uns dies eine neuerlich ſehr häufig und nachtheilig gewordene Verwechslung zwiſchen Gegenſtand und Begriff, Sache und Vorſtellung, einem Wirklichen und einem bloßen Etwas an ſich. Haben wir nicht bei jeder Vorſtellung in unſrem Denken wenigſtens dreierlei zu unterſcheiden: Die gedachte Vorſtellung; den Stoff dieſer Vorſtellung, abgeſehen von ihrem Gedachtwerden, ſomit an ſich betrachtet; und den Umſtand, ob dieſer Vorſtellung ein wirklicher Gegenſtand entſpricht, den letzten nicht ſo, daß deſſen Eigenſchaften zugleich Eigenſchaften der Vorſtellung, ſeine Merkmale zugleich Beſtandtheile der letztern ſein müßten, ſondern einzig, ob es einen wirklichen Gegenſtand gibt, welcher durch dieſe Vorſtellung vorgeſtellt wird, auf welchen ſie ſich bezieht? Gewiß ſind Gegenſtand und Vorſtellung desſelben keineswegs identiſch. Was daher vom Gegenſtande gilt, muß nicht von der Vorſtellung, was von dieſer, nicht umgekehrt vom Gegenſtande gelten. Dem Etwas überhaupt können Eigenſchaften zukommen, die dem wirklichen Etwas fremd ſind. Wenn unter jenem, ſobald es wahre Sätze an ſich ſind, das Verhältniß von Grund und Folge herrſcht, kann unter wirklichen Etwaſſen nur das Verhältniß der Urſache und Wirkung ſtattfinden. Daß man beide ſo leicht verwechſelt, hat ſeinen Grund zum Theil darin, daß wir ſo wenig genau zu ſprechen gewohnt ſind, daß wir häufig von Wirkungen ſprechen, wo wir nur von Gründen oder Folgen, bloßen Sätzen ſprechen ſollten. Sobald dies Verhältniß von Grund und Folge zwiſchen zwei Sätzen an ſich, die beide eine Exiſtenz ausſagen, vorhanden iſt, verhalten ſich die beiden Dinge, deren Exiſtenz in denſelben ausgeſagt wird, wie Urſache und Wirkung. Da ferner der eine dieſer

*) Encyklop. Hegel's, her. v. Henning. I. S. 306.

Sätze nicht ohne den andern wahr sein kann, oder: sobald der eine wahr ist, es auch der andere sein muß, so ist auch die darin ausgesagte Existenz dieser beiden Dinge im Causalverhältniß gleichzeitig; somit Ursache und Wirkung gleichzeitig. Obgleich also beide Verhältnisse: zwischen den Dingen jenes der Ursache und Wirkung, zwischen den Sätzen, die die Existenz dieser Dinge aussprechen, jenes des Grundes und der Folge zu gleicher Zeit stattfinden, sind sie doch nicht ein und dasselbe. Daß dem so ist, kann uns zur Genüge wieder ein sehr nahe liegendes Beispiel lehren. Unsere Erkenntnißgründe weichen häufig von den wahren Ursachen sehr ab, ja sind zuweilen gerade verkehrt. So pflegen wir zu sagen: Wenn das Barometer steigt, so wird es schön Wetter, wo das letztere als Folge des erstern erkannt wird, da es doch der Grund desselben ist. Richtig muß also der Satz so lauten: Wenn das Wetter schön wird, so steigt das Queckſilber; und hier ist abermals das wirkliche Zunehmen des Luftdrucks Ursache, das wirkliche Steigen des Barometers Wirkung. Nicht aber ist der Satz: Wenn der Luftdruck sich vermehrt, Grund des wirklichen Steigens des Barometers, noch umgekehrt der Satz: so steigt das Barometer, Folge des wirklichen Steigens des Luftdrucks, weil Sätze und Wirklichkeiten einander ganz heterogen, und weder diese durch jene, noch jene durch diese hervorzubringen sind.

Dies ist aber keineswegs so zu verstehen, als ob der Inhalt der Sätze an sich und ihre Verhältnisse zu einander als Gründe und Folgen für das Dasein, die Anordnung, das Geschehen, in der wirklichen Welt gleichgiltig wären; sie sind im Gegentheil von der entschiedensten und folgenreichsten Wichtigkeit für dieselbe, weil sie als Sätze an sich nicht nur den Stoff aller mechanischen Naturgesetze, sondern auch den objectiven Stoff aller Gedanken, Urtheile und Entschließungen enthalten, die durch ihre Wirklichkeit im Gemüthe denkender und willensfähiger Wesen auf (deren) Handlungen und Einwirkungen sowohl auf sich selbst als auf die Außenwelt entscheidenden Einfluß üben. Was als Satz an sich vorhanden, außerhalb aller Existenz, nur eine Verknüpfung wie Grund oder Folge besitzen kann, vermag als gedachter Satz, als wirklicher Gedanke eines Wirklichen schon auf Wirkliches zu wirken und Wirkliches hervorzubringen, d. i. ein wahres Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung zu begründen. Um ein altes Wort für einen neuen Begriff zu gebrauchen, man könnte, wenn unter mundus der Inbegriff alles

endlichen Wirklichen, des ſubſtantiellen und accidentiellen, alſo auch alles wirkliche Geſchehen begriffen würde, die Geſammtheit aller derjenigen Wahrheiten, die etwas Seiendes ausdrücken, ſammt ihren objectiven Gründen und Folgen den **mundus idealis** nennen, weil nichts ſein und nichts geſchehen kann, deſſen Daſein oder Geſchehen nicht in einem Satze ausgeſprochen werden könnte. Der Stoff dieſes Satzes, den vielleicht noch Niemand ausgeſprochen, vielleicht nicht einmal gedacht hat, wie Niemand jenen des Copernicus dachte, ungeachtet er beſtand, ehe dieſer ihn ausgeſprochen, wäre ein Satz an ſich, und inſofern dieſer Satz etwas ausſpräche, was immer oder einſtens *wirklich iſt und geſchieht*, eine Wahrheit an ſich. Indeß hier könnte man Anſtand nehmen. Unter den *Sätzen an ſich* dieſes **mundus idealis** würden zum Theil ſolche ſich befinden, die ſich auf zu aller Zeit exiſtirende wirkliche Dinge beziehen, zum Theil ſolche, die von in der Zeit entſtehenden und vergehenden, mit einem Wort veränderlichen Dingen etwas ausſagen. Von der Art der Erſtern ſind offenbar alle ſolche Sätze, die reinbegriffliche Allgemeingültigkeit haben, z. B. von der Exiſtenz wirklicher Dinge überhaupt, von der Exiſtenz einfacher Weſen u. dgl. Zu den letztern gehören alle ſolche, die eine Erfahrungswahrheit ausſprechen, deren Subjectsvorſtellungen ſolche ſind, die ſich auf *individuelle Gegenſtände* beziehen, alſo Anſchauungen oder gemiſchte Begriffe. Da Gegenſtände letzterer Art in der Zeit *entſtehen* und *vergehen*, ſo hat es den Anſchein, als ob der Satz an ſich (im **mundus idealis**), der ſich auf dieſen Gegenſtand eben bezieht, z. B. das Daſein *dieſes* Baumes ausſagt, zu gewiſſer Zeit, nämlich wenn der Baum *wirklich* exiſtirt, wahr, zu einer andern, wo dies nicht der Fall, falſch würde, daß er ſich daher verändere, was wir von einem Etwas, das ſelbſt keine Exiſtenz hat und außer aller Zeit iſt, wie ein Satz an ſich, nicht glauben zugeben zu können. Eine kleine Veränderung in der Natur des *Satzes an ſich* überhebt uns dieſer Schwierigkeit. Sätze, die ſich auf Gegenſtände beziehen, welche zu gewiſſer Zeit exiſtiren oder geſchehen, zu anderer nicht, nehmen, um in ihrer Wahrheit oder Falſchheit keine Veränderung zu erleiden, die Zeitbeſtimmung mit in die Subjectvorſtellung auf. Der Satz: der Baum blüht, iſt ſo wie er da ausgeſprochen wird, weder wahr noch falſch, denn dem Baum iſt es weder eigenthümlich, *immer* zu blühen, noch *immer* nicht zu blühen. Wenn dagegen der Satz lautet: der Baum in *dieſem* Augenblicke blüht, kann er

nur Eines von beiden, entweder wahr oder falsch sein, je nachdem der Baum in diesem Augenblicke wirklich blüht oder nicht. Blüht er daher in dem Augenblick t wirklich, so ist auch der Satz an sich: der Baum im Augenblick t blüht, immer wahr gewesen, und es nicht erst geworden in dem Augenblick, da der Baum wirklich zu blühen anfing, erleidet daher keine Veränderung. Warum die Zeitbestimmung sich nur in Erfahrungssätzen findet, ergibt sich daraus, weil nur diese etwas von veränderlichen Gegenständen aussagen und nur bei solchen eine Zeitbestimmung als Bedingung, unter welcher allein eine Veränderung möglich ist, ins Mitleiden gezogen wird. Reine Begriffssätze, z. B. die Summe aller Winkel im Dreiecke ist gleich zwei Rechten, enthalten keine Zeitbestimmung, weil an ihrem Gegenstande keine Veränderung vorgehen kann. Sätze dieser Art sind daher zu aller Zeit wahr, oder wie man allein richtig sagen muß, ihre Wahrheit ist außer aller Zeitbestimmung.

Bei Leibnitz erscheint, wie wir gesehen haben, die Annahme eines **mundus idealis** als Vorbild der wirklichen Welt im Geiste Gottes, aber er betrachtete die allgemeinen und die Erfahrungswahrheiten nicht an sich und unabhängig von ihrem Gedachtwerden bestehend, sondern einzig, insofern sie in Gott selbst als wirkliche Ideen und Gedanken Ursachen der wirklichen Welt werden. Es ist aber jetzt wohl hinlänglich klar, daß dieselben, auch abgesehen von ihrer Wirklichkeit als gedachte Wahrheiten, einzig den Beschaffenheiten ihres an sich seienden Stoffes nach untersucht werden können. Eben so leicht einzusehen dürfte es sein, daß eben diese Sätze, mögen sie nun allgemeine und nothwendige Wahrheiten, Gesetze u. s. w. heißen, nichts Wirkliches hervorzubringen im Stande sind, sondern daß dies nur die Auffassungen derselben in den Gemüthern wirklicher Wesen, die als solche selbst etwas Wirkliches sind, vermögen, indem sie dem denkenden Wesen als Bestimmungs- oder Abhaltungsgründe, als Richtschnur oder Hilfsmittel für sein Handeln und Denken dienen. Es ist ganz unmöglich, daß nur an sich seiende Gesetze ohne Dazwischenkunft einer wirklichen Persönlichkeit die wirkliche Welt aus sich hervorgehen machen, so wie es unmöglich ist, daß ein Nichtwirkliches ein Wirkliches erzeuge.

Allein dies ist nicht des Verf. Ansicht, der zwar ebenfalls eine ideale Welt von Gesetzen annimmt, nach welchen sich der Schein ordnet und zusammenfaltet, um den Schein der Substantialität hervorzubrin-

gen, der aber dieſem Geſchehen zugleich die allein wahre Realität zuſchreibt. „Die Apodikticität des Daſeins kommt allein dem Sein-Sollenden, dem Guten zu“... daher „muß Alles, was wirklich ſein ſoll, in einer Zweckbeziehung enthalten ſein, und... das Verhältniß zwiſchen unerfülltem, erfülltem Zweck und Mittel iſt das Geſetz all' dieſes Zuſammenhanges.“ Dieſe Zweckbeziehung iſt aber keine äußerliche, etwa auf ein zweckſehendes Weſen, ſondern eine den Dingen ſelbſt „immanente,“ ſich in ſich und durch ſich ſelbſt vollendende. Die „Geſetze“ im Innern der Dinge, welche den Schein zuſammenhalten, und zu einem ſcheinbar Seienden machen, bringen durch eigene Kraft das Wirkliche hervor, indem ſie „in der eigenthümlichen Inhaltsbeſtimmtheit der Dinge Theile eines Grundes bilden, welche wenn ſie mit andern Theilen desſelben, die von andern Dingen als Vehikel ihrer Wirklichkeit getragen werden, zuſammenkommen, den ganzen Grund ausmachen, aus deſſen einzelnen Beſtimmungen durch wechſelſeitiges Aufheben und Verlöſchen oder anderweitige durch das Zuſammenkommen neubegründete Verhältniſſe ein Reſultat als verwirklichte Folge hervorgeht.“ Damit aber, wie dies bei „ruhender Cauſalität“ die Folge ſein müßte, nicht alle Wirkungen ein für allemal gleichzeitig erfolgen, und nicht aller Grund zur weitern Fortentwicklung hinwegfalle, damit ſich alſo die „ruhende“ Cauſalität in eine bewegte verwandle, bedient ſich der Verfaſſer kosmologiſcher Formen als der Bedingungen, unter welchen Dinge, welche vorher gegen den Cauſalzuſammenhang gleichgiltig waren, erſt wirklich in denſelben eintreten. Welche Dinge mittels derſelben in die Erſcheinung treten, dies zu entſcheiden iſt Sache der Zwecke „als der treibenden und bewegenden Macht!“ Geſetze alſo ſind das eigentliche Thätige. Wie dies möglich ſei? wie Geſetze, die im Grunde nichts Anderes ſind als Sätze, Bewegung, Thätigkeit, Realität beſitzen, wie ihnen dieſe ſogar ausſchließlich beigelegt werden können, wenn es doch klar zu ſein ſcheint, daß nicht das Geſetz, ſondern das Ding nach dem Geſetze allein ſich fortzuentwickeln, zu bewegen und thätig zu ſein vermöge: darüber muß man von Denen keine weitere Erklärung fordern, die nun einmal gleich uns das abſtracte Denken (ſoll heißen „die Wahrheiten an ſich“) nicht als ein ſich Bewegendes und dialektiſch ſich Entwickelndes zu begreifen im Stande ſind, und welche wie wir die Denkthätigkeit der Individuen von dem Stoffe des Denkens: den Sätzen, Vorſtellungen und Begriffen an ſich, die in dieſem nur aufgefaßt werden, ſtreng

unterschieden wissen wollen. Eben darum vermögen wir uns die Zweckbeziehung nicht anders denn als eine von einem vernünftigen Wesen gesetzte, keineswegs als eine diesem immanente und unbewußt treibende Macht zu denken. Allerdings entsteht nicht jedes Wirken nur eben durch Erkenntniß. Der Stein z. B. wirkt, indem er den Pflanzenkeim des unter ihm liegenden Samenkorns niederhält, auch wenn Niemand die Wahrheiten, welche dies Causalverhältniß aussprechen, denkt und erkennt. Umgekehrt gibt es nicht minder selbst falsche Sätze, welche durch die Auffassung in das Gemüth eines denkenden Wesens Wirkungen haben. Ein Zweck aber, also ein Satz, gewinnt nur dadurch Wirklichkeit, daß er von irgend einem Wirklichen gedacht oder gesetzt wird, und nur als Wirkliches vermag er auch wieder Wirklichem das Dasein zu geben.

Dieser Satz, auf den wir überall zurückkommen, ist der hier eigentlich entscheidende. Ist er richtig, so kann überhaupt in keinem System ein wirkliches Geschehen zugelassen werden, wo es nicht wirkliche Reale gibt, und zwar solche, die diesen Namen verdienen, die des wechselseitigen Einwirkens auf einander fähig sind.

Einen Beweis dazu liefert das Vorliegende. Für den Verf. besteht „das wahre eigentliche Geschehen in der Beziehung des Erscheinenden auf sein Inneres," d. h. auf das Gesetz, welches den erscheinenden Schein zusammenhält. Das Seinsollende, welches allein Apodikticität des Daseins hat, erhält sich durch diese gegen jede Veränderung seiner Lage als „Störung." Die Voraussetzung der Apodikticität des Daseins haben wir zu machen, aber „wir dürfen nicht die Selbsterhaltung auf einfache Wesen mit unveränderlicher Qualität (welche diese immer sein mag) ausdehnen." Die Qualität muß, um gestört werden zu können, zu dem Seinsollenden, dem Guten, „welches das allein wahre Seiende ist *)," gehören. „Wo eine Erscheinung sich organisch zusammengefügt hat, wird sie als ein ideales Wesen, das eine Apodikticität seines Daseins in der Reihe anderer genießt, sich erhalten gegen die Störungen seiner kosmologischen Grundlage durch andere. Die mechanische Rückwirkung, die sie vermöge dieser Basis gegen den Anstoß ausübt, gehört dem scheinbaren Geschehen und wird nicht von ihr hervorgebracht, sondern von den Massen, die nach mechanischen Gründen

*) Vgl. Weiße über Lotze: Fichte's Zeitschrift. IX. 8. S. 260.

ſich verhalten, wie ſie auch in zufälligen Gebilden ſich verhalten würden. Aber gegen die Störung ſeiner idealen Natur, die der Veränderung ſeiner kosmologiſchen Grundlage unterliegen würde, leiſtet es Widerſtand, indem es ſich als ſeinſollendes Weſen gegen die Macht der eindringenden Bewegung erhält. Es ſetzt daher die Umwandlung ſeiner mechaniſchen Verhältniſſe als ideale Accidenzen in ſich, dem Idealen, und wirft ſie eben ſo ſehr aus ſich als ein Fremdes hinaus, als es ihnen erſt die ideale Qualität zuertheilt, die ſie zeigen. Die Geſchichte dieſes Widerſtandes, den die idealen Weſen vermöge ihrer mechaniſchen Grundlage ſich einander leiſten, indem ſie jedes das andere unter einer von ihnen ſelbſt geſetzten idealen Form von ſich abſtoßen, iſt das wahre eigentliche Geſchehen und in ihm erſt thut ſich der Schauplatz aller Erſcheinung auf. Jedes hat ſeine Erſcheinung in dem andern; dadurch daß es von dem Andern, auf das es einwirkt, vermittels der in dieſem hervorgebrachten Veränderungen gemeſſen, und als Fremdes, dem idealen Sinne des Angegriffenen nicht Zukommendes aus ihm herausgeworfen wird, erlangt es die ideale Qualität, die es zur wahren Erſcheinung macht. Die Natur bringt ſo als ihren Gipfel nothwendig die Empfindung hervor; erſt in ihr kommt die ſchweigende unſichtbare Welt der kosmologiſchen Dinge zur wahrhaften Erſcheinung und die Qualität der Sinne, der Glanz, der Klang, der Druck und die Wärme bilden mit den Gefühlen der Luſt und Unluſt diejenige Grundlage des idealen Geſchehens, zu der ſich der todte und erſcheinungsloſe Zuſammenhang des Kosmologiſchen erhebt.“ Die ſinnlichen Qualitäten ſind das Material, deſſen Combination und Entwicklung in ſich als der Schein des idealen Geſchehens das eigentliche Erſcheinen bildet. Dieſes iſt nicht, „ſo lang die Wellen des mechaniſchen Geſchehens ſich nicht bis an die Schwellen des idealen Weſens fortſetzen, das die Störung ſeiner eigenen mechaniſchen Baſis in Geſtalt jener Qualitäten auf idealem Gebiete von ſich abſtößt... Klingen des Schalles und Glänzen des Lichtes treten (daher) mit einem neuen Anfang des Geſchehens auf idealem Gebiet hervor, indem das ideale Weſen in ihnen ſeine eigene Störung empfindet, und an ihr das Weſen der äußern Urſachen mißt. Dieſe innere Welt der qualitativen Erſcheinung iſt eben deshalb nur da möglich, wo ein ideales Weſen vorhanden iſt, welches organiſche Formen zu der geſetzmäßigen Grundlage eines Begriffs verbindend, die äußere Einwirkung als Störung dieſes Begriffs empfinden kann. Wo Maſſen oder zufällige Ge-

bilde in Conflict mit einander gerathen, da wird das Geschehen zwischen ihnen, die keinen Begriff der idealen Welt zu vertreten und zu vertheidigen haben, nur ein kosmologisches bleiben, das nicht in ihnen, sondern in einem Dritten zur Erscheinung kommt.»

Die idealen Wesen sind sonach die unerläßlichen Bedingungen qualitativer Erscheinung und wirklichen Geschehens. Ihre Beschaffenheit ist demnach entscheidend für die Art und Weise, wie wir das wirkliche Geschehen zu denken haben. Welche Vorstellung dürfen wir uns nun von denselben machen?

Sie sind bloße Phantasiegeschöpfe! „Denn da die Qualität der Empfindung nicht ein Attribut des mechanischen Processes ist, der sie erregt, sondern die Folge aus ihm und einer andern Prämisse, welche aus der Natur des idealen Wesens fließt, so müssen wir der Phantasie gestatten, über die Grenzen unserer Sinnlichkeit hinauszuschweifen und ideale Wesen zu denken, welche die gleichen einwirkenden Kräfte in mannigfaltige verschiedene Formen der Empfindung projiciren.»

Wenn wir auf diese Weise das ideale Wesen, das wir nach Seite 273 in dem Bestreben, „die Beziehungen, welche die Ontologie zwischen den Seienden bietet, aufzusuchen, eben selbst gewesen sind,» wenn wir sonach unsere eigene Existenz in ein „bloßes Gebild der Phantasie» sich verflüchtigen sehen, dürfen wir da nicht billig fürchten, den Boden der Metaphysik unter den Füßen verloren zu haben? Stehen wir nicht hier auf dem Punkte, statt der monadistischen Vielheit specifisch verschiedener Realen nur eine Mehrheit unter sich verschiedener „Gesetze» vor uns zu haben, denen unmittelbare Bedeutung für das Wirkliche ohne Dazwischenkunft einer denkenden und handelnden Persönlichkeit nur dann mit einigem Rechte zugestanden werden kann, wenn man ihr als lebendiger „Genesis» oder „dialektisch sich fortbewegender Idee» etwa ein ursprüngliches wirkliches, mit dem Denken identisches Sein zuspräche, wogegen sich aber der Verf. selbst entschieden ausspricht. Er will sie ausdrücklich als bloße (an sich seiende) Gesetze angesehen wissen, nach deren innerer Nothwendigkeit sich der Schein so ordnet, daß der Schein der Substantialität, der Thätigkeit und der sinnlichen Qualität entsteht. Ist es aber nicht wahr, daß sobald alle realen Grundlagen außer den Gesetzen sich in „Phantasiegeschöpfe» auflösen, auch Dasjenige fehlt, welchem der Schein überhaupt erscheinen, und das selbst nicht wieder weder ein Zweck noch ein Gesetz sein kann?

Ein Solches, welchem der Schein erſcheint, iſt zum wenigſten der Denker ſelbſt. Wenn aber auch Dieſer nur ein „Phantaſiegeſchöpf“ iſt, verliert dann die Exiſtenz des Scheines überhaupt nicht allen Halt? Kann Etwas erſcheinen, wo Niemand iſt, dem es erſcheinen kann? Ja kann überhaupt nur etwas erſcheinen, wo Nichts vorhanden iſt, an welchem es erſcheinen kann? Fallen aber, ſobald derjenige fehlt, welchem der Schein erſcheint, nicht auch alle die Gründe hinweg, welche die Anordnung dieſes Scheins nach ethiſchen Principien, und metaphyſiſchen Kategorien zur Folge haben? Ja ſogar die Reflexion über dieſelben iſt unmöglich, wenn kein ihrer fähiges Weſen vorhanden iſt.

Indeß dies würde uns in eine Kritik des ganzen Standpunktes des Verf. verwickeln, wo wir nur ein einzelnes Princip des Geſchehens hervorzuheben uns vorgenommen haben. Dieſes iſt in der That von der Art, daß es uns geſtattet, den Gang der Unterſuchung wenigſtens dem Wortlaut nach zu ſeinem Anfangspunkt zurückzubiegen. Wir gingen von einer präſtabilirten Harmonie aus und ſtehen wieder bei einer ſolchen, wenn ſie auch mit der erſtern wenig mehr als den Namen gemein hat. Die erſtere nimmt unveränderliche, den Realen von Gott eingepflanzte Geſetze (insitae leges) an, nach welchen ſich der Ablauf der Veränderungen in denſelben immanent entwickelt; die zweite betrachtet das ſogenannte Reale ſelbſt nur als die ſcheinbare Hülle des immanenten Geſetzes, das ohne von einer Perſönlichkeit eingepflanzt worden zu ſein, ſich ſeiner eigenen innern bewegenden Natur nach vollſtändig erfüllt. Die Veränderungen in den Monaden ſtimmen nach dem Willen der vollkommenſten Perſönlichkeit, der Choix du meilleur miteinander überein: das wirkliche Geſchehen harmonirt bei Lotze mit der vorſtellenden Empfindung vermöge der Natur der „innern Qualität“ der letztern und des Zuſammenhangs, welcher unter den idealen Geſetzen herrſcht, welche das Weſen des Scheins ausmachen. Das Uebergehen allgemeiner Geſetze und Eſſenzen in die Wirklichkeit hängt nach Leibnitz vom Verſtande und Willen der Gottheit ab, welche das Beſte erkennt und das Beſte will: nach Lotze iſt es der an und für ſich unbedingten Werth oder Unwerth habende oder nicht habende Inhalt der Geſetze, von welchen einzig, mit Ausſchluß aller nach ihnen handelnden oder ſetzenden Perſönlichkeit, ihr Uebergang in die Wirklichkeit abhängt. Lotze's Teleologie iſt eine immanente, Leibnitz' und auch Herbart's eine äußerliche. Dieſe ſetzt eine Perſönlich-

keit gegenüber dem vorhandenen geschaffenen Stoffe, welche den Zweck denkt und sich des Stoffes zu seiner Realisirung bedient. Jene setzt die Zwecke als solche absolut, die durch den Durchgang durch die Erscheinungswelt sich selbst vollenden und zur erfüllten Realität verwirklichen. Wenn wir daher (wie der Verf. selbst es will) die „Bewegung" des Gedankens als belebtes oder lebendes Ding ausschließen, so bleibt uns nichts übrig, als zu sagen: Ein Gesetz ist, so lange es von keinem vernünftigen Wesen gedacht wird, nichts weiter als ein Satz, der an und für sich gar keine Wirkung hervorzubringen vermag: gedacht und erkannt geht es in die Wirklichkeit über, und vermag Handlungen und Thätigkeiten vernünftiger Wesen so zu bestimmen, daß diese ihm entsprechende Veränderungen an andern wirklichen Dingen hervorbringen. Es aber an und für sich als Satz, als nicht wirklich Existirendes, Grund wirklicher Dinge und wirklichen Geschehens werden zu lassen, das läßt sich mit der eigenen Behauptung des Verf. nicht vereinen: Nur Wirkliches könne Wirkliches erzeugen.

Damit stünden wir am Rande unserer Untersuchungen auf gegebenem Gebiete, so weit sie den Monadismus betreffen. Strenggenommen gehörte das letztere System nicht mehr hieher, wenn es sich nicht auf die Voraussetzung einer Mehrheit idealer Wesen als Träger des Scheines stützte, in denen man aber wenig Verwandtschaft mit Monaden und Realen mehr erkennen mag. Eher ließen sie sich mit den vagen Dingen an sich der kritischen Philosophie vergleichen. Jedenfalls ist das wirkliche Geschehen an ihnen eben so transcendent, wie an den Dingen an sich, Monaden und Realen, und die immanente Zweckbeziehung durch das Bedürfniß zusammenhaltender Einheit gegeben. Entscheidend für die Zulässigkeit der von dieser Ansicht aufgestellten Theorie des wirklichen Geschehens ist die Erkenntniß der Nichtidentität der Verhältnisse zwischen Grund und Folge, und zwischen Ursache und Wirkung, und der Unmöglichkeit jenes, das nur unter Sätzen als Nicht-Existirendes gilt, auf die wirklichen Dinge zu übertragen.

Gegen Drobisch sind es hauptsächlich zwei Einwendungen, die uns der Berücksichtigung werth schienen; die eine: daß Raum- und Zeitbeziehungen in keinem Fall mit unter die wirklichen oder äußern Beschaffenheiten der Dinge gerechnet werden dürfen; die andere: daß auch in den äußern Beschaffenheiten, Beziehungen und Verhältnissen wenigstens gewisser Dinge kein Wechsel vorfallen könne, wenn nicht

auch in deren innern Eigenschaften ein solcher stattfindet, den aber die Annahme einfacher unveränderlicher Qualität nicht erlaubt.

Die Bedenken gegen die Theorie der Selbsterhaltungen lassen sich in kurzem auf vier zurückführen:

a) Die Selbsterhaltungen der Realen sind völlig überflüssig. Denn ist einmal absolut unmöglich, daß ein Reales auf was immer für eine Weise in dem andern Veränderungen hervorbringe, wozu hat dieses nöthig, sich gegen jenes selbstzuerhalten?

b) Scheint aber dieser Einwurf die Selbsterhaltung mit einer Thätigkeit der Realen selbst, was sie nicht sein soll, zu verwechseln, und ist nur diese absolute Unmöglichkeit Störungen zu erleiden, selbst die Selbsterhaltung, so ist im Grund jede Selbsterhaltung nichts weiter, als ein specieller Folgesatz aus dem allgemeinen Satze: Es kann überhaupt keine Störung stattfinden, also überhaupt nichts anders als ein Satz, der keine reale Bedeutung hat, von der Form: A ist A.

c) Daher ist auch von keinem Wechsel, keiner Veränderung bei diesem Geschehen der Realen die Rede, ungeachtet selbst Lotze gesteht: ein wahres Geschehen sei nur dasjenige zu nennen, welches »zum Ende ein qualitativ Anderes als zum Anfangspunkte hat.« Die Selbsterhaltung dagegen ist ein fortwährendes Sichselbstgleichbleiben des Realen; es tritt mehrmals in das Verhältniß, sich ändern zu sollen; aber die vorhandene Unmöglichkeit schneidet allen Wechsel ein für allemal ab. Ob es diese Störung, die es einmal durchaus nicht erleiden kann, nicht durch C, nicht durch D, nicht durch E erleidet, kann dem A an sich genommen höchst gleichgiltig sein. Will man aber diesen Umstand als modificirend für die Selbsterhaltungen und die letztern wirklich als verschiedene innere Zustände im Realen (nach Strümpell) ansehen, so

d) frägt es sich neuerdings, wie sich eine solche Vielheit wirklicher Zustände mit der streng einfachen Qualität der Seele in Einklang bringen lasse? Hiezu kommt, daß uns die Vielheit wirklicher Zustände in der Seele in unserm eigenen Bewußtsein gegeben wird, und auf diese Weise sich zugleich als ein Ding mit mehreren Merkmalen und der Veränderung unterworfen zeigt.

Bei der prästabilirten Harmonie ist die Abwesenheit des wechselseitigen Einwirkens am auffallendsten, der Mechanismus und Fatalismus,

der dadurch in den Lauf des Geschehens im Innern und Aeußern der Monaden gebracht wird, am widersprechendsten mit der täglichen geläufigen Erfahrung. Nachdem einmal die falsche Vorstellung von physischer Wirkung als Uebergang von Materie beseitigt, und wenigstens die Möglichkeit offen gelassen ist, daß die vollkommenste Monade ihrerseits auf alle andern und im vollkommensten Grade zu wirken im Stand sei: da ist in der That kein weiterer Grund vorhanden, die Fähigkeit der äußern Wirksamkeit, wenn auch in minderem Grade, den unvollkommneren Monaden abzusprechen. Wie sie an denselben gedacht werden könne, wollen wir im nächsten Abschnitt zu zeigen versuchen.

5. Die Wechselwirkung.

Fassen wir zusammen, was wir aus der bisherigen Betrachtung der Meinung Anderer für unsre eigene Ueberzeugung gewonnen haben, so sind dies vornehmlich zwei Sätze: der eine, daß sie sich sämmtlich dahin vereinigen, ein wahres und wirkliches „Geschehen" der Erfahrung gemäß voraussetzen zu müssen; der andere, daß die Annahme eines solchen, sobald sich die Realen nicht ganz passiv und unthätig gegen dasselbe verhalten, mit ihrer besondern Beschaffenheit, ihrer Impenetrabilität oder ihrer streng einfachen Qualität, die aber selbst für sich nichts weniger als unwidersprechlich sind, im Widerspruch stehe. Zugleich ergab sich jedoch auch, daß jeder der für diesen Widerspruch vorgebrachten Gründe auf irgend eine Weise einem Zweifel unterliege, welcher nicht allein aus der Ungewohnheit des Resultats, sondern in der That aus offenbaren Widersprüchen ihrer selbst oder aus ihrer mangelhaften Beweisführung entspringt. Können uns weder die Selbsterhaltungen in ihrer ursprünglichen noch in ihrer veränderten Gestalt, weder das ideale Geschehen des teleologischen Idealismus, noch jenes der eigentlichen prästabilirten Harmonie mit ihren Gründen Ueberzeugung abnöthigen: so gewinnt dagegen der erstgenannte Satz immer mehr Boden, der außer der thatsächlichen Anerkennung auch noch die Bestätigung des gesunden Menschenverstandes für sich hat. Wenn wir am Gewölbe des Himmels nicht minder als in dem feinsten Zellgewebe des Pflanzenkeims beinahe ununterbrochen den Ablauf von Veränderungen wahrnehmen, die wir nicht ohne Ursache zu denken vermögen; wenn diese Ursache gleichwohl, wollen wir nicht in dasselbe Ding als causa sui die anfangslose Reihe des absoluten Werdens hineinlegen, nicht im veränderten Dinge selbst lie-

gen kann; wenn es uns die unnatürlichste Ueberwindung kostet, dies anscheinende Resultat der freiesten wechselseitigen Thätigkeit für nichts anders als den indifferenten mechanischen Ablauf blinder Naturgesetze zu halten: so dürfen wir noch einen Versuch machen, dem strittigen Problem eine Annahme unterzuschieben, welche ohne in Widerspruch mit Erfahrung oder reinen Begriffserkenntnissen zu treten, uns über jene Schwierigkeiten hinauszuheben verspricht.

Diese Möglichkeit ist bei Leibnitz, gerade wo man es am wenigsten vermuthen sollte, in der That vorhanden, und wir haben sogleich im Eingang unsrer Darstellung darauf hingewiesen *). Es hätte nur bei ihm gestanden, durch einen höchst einfachen Gedanken, dem er überdies sehr nahe war, die blendende, aber trostlose Hypothese der Harmonie gegen lebendige thätige Wechselwirkung einfacher Wesen zu vertauschen: durch einen Gedanken, der in seinem System einen Grundsatz ausmachte und diesem ganz, wie man sagen könnte, das Dasein gegeben hatte. Ob ihn die nachstehende Darstellung auch nur in Einigem zu ersetzen vermöge, wagen wir gegen uns selbst kaum zu behaupten, und übergeben sie daher mit großer Schüchternheit und vollkommenem Bewußtsein ihrer Mängel und der vielen erst noch auszumachenden Schwierigkeiten dem prüfenden Urtheil.

Daß diese Vermittlung nirgend anderswo als beim physischen Einfluß, so lebhaft sich Leibnitz gegen denselben aussprach, zu finden sein werde, ist leicht vorauszusehen. Leibnitz hatte ganz recht, zu behaupten, es gebe nur die drei genannten Arten, den Causalitätszusammenhang einfacher Substanzen zu begreifen: physischen Einfluß, prästabilirte Harmonie und Occasionalismus. Er hätte noch kürzer sein und aussprechen können, es gebe deren nicht mehr als zwei: die Substanzen wirkten

*) Secretan (la philos. de Leibnitz, Genève 1841) ist anderer Ansicht und meint, die prästabilirte Harmonie ergebe sich mit Nothwendigkeit aus Leibnitz' Definition der Substanz als eines das Universum repräsentirenden Wesens, welches sonach nicht ohne »Repräsentirendes« sein könne, und sei daher vom übrigen System unzertrennlich. Allein lag nicht die Frage viel näher: Wodurch bewirkt denn das Repräsentirte, daß es repräsentirt wird? Doch wohl dadurch, daß es auf das Repräsentirende einwirkt, seine eigene Repräsentation in demselben hervorbringt? Durch die Annahme einer solchen Einwirkung wäre aber die prästabilirte Harmonie vermieden, oder die Harmonie zwischen den einfachen Wesen selbst überhaupt erst begreiflich geworden.

entweder auf einander ein- oder sie wirkten nicht. Occasionalismus und prästabilirte Harmonie waren nur der Erfahrung gemachte Concessionen, Nothbrücken, um die allzu weite Kluft kärglich auszufüllen. Herbart verschmähte es, sich einer solchen zu bedienen, er blieb lieber bei dem Satze stehen, daß die Dinge überhaupt jeder Veränderung ihrer Qualität unzugänglich seien. Der Widerspruch mit der täglichen Erfahrung kümmerte ihn hiebei nicht, weil er das aprioriſche reine Denken höher anſchlug, und die Erfahrung ganz und gar in das Gebiet des Scheins zu verweiſen vorzog, eh' er einen Schritt im Denken thun wollte, für welchen er keine aprioriſche Berechtigung, gegen den er wohl gar Gründe zu haben glaubte. Der phyſiſche Einfluß bleibt ſomit allein übrig, wenn das Nichtwirken der Subſtanzen ausgeſchloſſen wird und es handelt ſich nur darum, denſelben richtig aufzufaſſen.

Leibnitz nahm den Begriff offenbar zu eng, denn nach ſeiner Erklärung könnten nur Weſen, welche Ausdehnung haben, alſo zuſammengeſetzt und folglich Körper ſind, phyſiſch auf einander einwirken. Nur von ſolchen können ſich Theile ablöſen und nur ſolche können dergleichen in ſich aufnehmen. Das Wort „phyſiſch" bildete einen ſtrengen Gegenſatz gegen die Einwirkung geiſtiger Naturen auf einander, wie ſie in der Erziehung, im Unterricht, in der Mittheilung ſtatthat. Da es für ihn keine andern, als einfache und zwar geiſtige Weſen gab, ſo hatte er mit der Verwerfung des materiellen Einfluſſes vollkommen recht: nur war damit die Möglichkeit eines Einfluſſes derſelben auf einander überhaupt noch nicht verworfen. Sein Argument betraf die einfachen Subſtanzen eigentlich gar nicht, ſobald deren Einwirkungen auf einander nur nicht materieller Art waren; Wirkungen anderer Art auf einander auszuüben war ihnen dadurch keineswegs verwehrt. Da nun die Erfahrung Wirkſamkeit der Subſtanzen forderte, ſo ſetzte er ſich im Grund in unnöthigen Widerſpruch mit derſelben, wenn er ihr Stattfinden dort beſtritt, wo ſeine Gründe für das Gegentheil keine Anwendung mehr fanden. Während er die endlichen Subſtanzen der Fähigkeit, nach außen Wirkungen was immer für einer Art hervorzubringen, für verluſtig erklärte, gab er dieſe Fähigkeit an der unendlichen Subſtanz unbedenklich zu. Er geſtand daher, daß wenigſtens die unendliche Subſtanz die Fähigkeit nach außen zu wirken, und alle Endlichen die Fähigkeit von ihr Einwirkungen zu empfangen, in der That beſitzen, daß ſonach eine Art der Einwirkung zwiſchen rein ein-

fachen Weſen nicht nur möglich ſei, ſondern wirklich beſtehe, welche nicht materieller Natur ſei. Von welcher Art ſie ſei, zu erforſchen, oder gar eine Beſchreibung davon zu liefern, dünkte ihm ſo unausführbar, daß er ſie der Allmacht des höchſten Weſens zuſchob, für welches Nichts unmöglich ſei. Wird man aber ſelbſt der Allmacht etwas zumuthen dürfen, was an ſich unmöglich iſt? ſchließt nicht ſchon die höchſte Heiligkeit Gottes mehreres an ſich Mögliche von dem Kreiſe ſeines Wollens und Handelns aus? Nicht mehr noch die wechſelſeitige Beſchränkung, welche ſeine neben einander beſtehenden Eigenſchaften der Allmacht und Heiligkeit einander auflegen? Gibt es ferner, wenn wir auch nicht den Umſtand, daß die Gottheit keinen Schmerz empfinden, Nichts vergeſſen könne u. dgl. als eine Schranke derſelben anſehen wollen, gibt es nicht auch dann eine Menge theoretiſcher Begriffswahrheiten, welche den Umfang deſſen, was Gott hervorbringen kann, beſchränken, weil ſich bei näherer Betrachtung zeigt, daß es etwas an ſich ſelbſt Unmögliches, oder dem Wohle des Ganzen doch gar nicht Zuſagendes wäre, z. B. ein Körper mit ſieben gleichen ebenen Seitenflächen begrenzt u. dgl. Iſt aber eine Einwirkung von Seiten der Urmonas auf die übrigen nicht nur an ſich möglich, ſondern auch wirklich, ſo läßt ſich fragen, warum dieſe Fähigkeit, nur in minder vollkommenem Grade, nicht auch den endlichen Subſtanzen zukommen ſolle? warum dieſe, da es an ſich möglich iſt, daß ſie Wirkungen von außen empfangen, weil ſie ja dergleichen von der vollkommenſten Subſtanz empfangen, nicht auch äußern Einflüſſen von gleichfalls endlichen Subſtanzen ausgeſetzt ſein dürften?

Benützen wir dieſen Umſtand, ſo ſind wir der Nothwendigkeit enthoben, bei der präſtabilirten Harmonie unſre Zuflucht zu ſuchen. Leibnitz geſteht einfache Weſen zu, welche Kräfte, und zwar mehrere, der Veränderung, Vermehrung und Verminderung fähige Kräfte beſitzen, unter welchen ſich „primitive" befinden, welche unfähig „jemals zu ruhen" in fortwährender Thätigkeit begriffen ſein müſſen. Welche Gründe können uns noch weiter nöthigen, die Wirkungen dieſer thätigen Kräfte als dem Thätigen ſelbſt ausſchließend immanent anzuſehen? Der Grund, den das Syſtem dafür beibringt, iſt hinweggefallen. Die Aeußerung dieſer Kraft nach außen braucht nicht materieller Uebergang zu ſein. Wir haben ein Beiſpiel äußerer, nicht materieller transeunter Wirkung an der Wirkſamkeit der Urmonas: warum ſoll

eine ähnliche nicht auch an den, ihrer Einfachheit nach, von ihr nicht verschiedenen endlichen Subſtanzen ſtattfinden können?

Gibt es aber weiter keinen Einwand gegen dieſe Annahme (und Leibnitz führt in der That keinen weiteren an, ſondern liefert ſogar ſelbſt das Beiſpiel der Urmonas als des nach außen unendlich-Thätigen), ſo kann es uns geſtattet ſein, ſie einmal verſuchsweiſe an die Stelle der entgegengeſetzten Annahme zu ſetzen. Wir erklären unter ihrer Vorausſetzung irgend ein Veränderungsphänomen, z. B. das des Stoffes. Von einer Reihe dicht aneinander hängender Kugeln werde die erſte in Bewegung geſetzt; die letzte fliegt ab, die mittleren bleiben in Ruhe. Die erſte hat, da wir jetzt annehmen, ein Ding könne nach außen auf das andere wirken, auf die letzte gewirkt, von der ſie durch ſo viele mittlere getrennt war. Was liegt hier näher, als der Schluß: die Wirkung der erſten auf die letzte ſei durch die mittleren vermittelt worden; die erſte habe auf die zweite, dieſe auf die dritte u. ſ. f. bis auf die letzte gewirkt: Während die Wirkung der erſten auf die letzte durch die mittleren Kugeln vermittelt war, wurde die Wirkung der erſten auf die zweite durch keine weitere Kugel vermittelt, ſie kann daher in Bezug zu der vorigen eine unvermittelte heißen. Mit der Zurückführung der vermittelten auf unvermittelte Wirkung haben wir ſie in der That der Erklärung näher geführt, wir haben ſie aber derſelben zugleich ſo nahe geführt, als dies überhaupt geſchehen kann. Wer wird es übernehmen, das Unvermittelte noch weiter zu erklären, d. h. dasjenige aufzuweiſen, durch welche es ſelbſt wieder vermittelt worden ſei? Wäre dies nicht eben ſo, als wollte man das Einfache noch in Theile zerlegen, das Axiom noch weiter begründen? Nicht Schwäche unſerer Erkenntnißkraft, nicht Beſchränktheit unſers Verſtandes, die Sache ſelbſt verbietet uns weiter zu gehen. Es iſt dies einer von jenen nicht ſeltenen Sätzen, die keines Beweiſes bedürfen, weil ſie an und für ſich jedem unbefangenen Verſtande einleuchten. Einen Erfolg erklären, heißt angeben, durch welche Mittel er zu Stande gekommen. Wenn er nun ohne weitere Vermittlung eingetreten iſt, ſo iſt es ja eine offenbare Unmöglichkeit ihn weiter zu erklären, und eine eben ſo offenbare Ungereimtheit dies zu wollen.

Setzen wir daher an die Stelle jener Kugeln eine Reihe dicht*)

*) Eine unzuläſſige Annahme, wie wir ſogleich ſehen werden, die aber doch von Denkern, wie Herbart, Fiſcher u. a., wenn auch verſteckter Weiſe,

an einander liegender einfacher Monaden und wir bemerken an dem Endgliede derſelben, B, eine Veränderung, deren Grund wir am Anfangsglied A wahrnehmen, ſo ſchließen wir, A habe auf B verändernd eingewirkt. Es frägt ſich, ob dieſe Wirkung eine vermittelte oder unvermittelte geweſen ſei. Im letzteren Falle bedarf ſie keiner weitern Erklärung, und iſt keiner ſolchen fähig, im erſtern läßt ſie ſich auf unvermittelte Wirkungen zurückführen.

Der Beantwortung dieſer Frage muß die andere vorhergehen, ob der Raum ſtetig erfüllt ſei oder nicht? Leibnitz war der erſtern Anſicht. „Der Raum," ſagt er*), „iſt ein Verhältniß, eine gewiſſe Anordnung nicht nur der exiſtirenden Dinge, ſondern auch der nur möglichen, als ob ſie exiſtirten. Seine Wahrheit und Realität aber iſt wie die aller ewigen Wahrheiten in Gott begründet.... Raum und Zeit haben ihre Realität nur in Gott, und er kann die Leere erfüllen, ſobald es ihm gutdünkt, inſofern iſt er allgegenwärtig... Ich laſſe kein Leeres im Raume zu.." Und um dem Einwurf zu begegnen, daß dann auch die Bewegung unmöglich ſein würde, ein Einwurf, der auch die carteſianiſchen Wirbel veranlaßte, fügt er hinzu: „Wäre die Welt mit harten Körperchen erfüllt, die ſich weder ſchmiegen noch theilen könnten, alſo mit eigentlichen Atomen, ſo wäre Bewegung im erfüllten Raume allerdings unmöglich. Allein in der Wirklichkeit gibt es gar keine urſprüngliche Härte; im Gegentheil die Flüſſigkeit iſt urſprünglich, und die Körper zertheilen ſich nach Bedürfniß, weil kein Hinderniß da iſt." Wie dem auch ſei, er konnte nicht leicht anders urtheilen, ohne in Widerſpruch mit dem theokratiſchen Charakter ſeines Syſtems zu gerathen. Denn ſteht ein allweiſer, höchſt gütiger und allmächtiger Schöpfer an der Spitze der Welt, ſo würde es ſeinem auf Erzeugung der größtmöglichen Summe von Wohlſein in derſelben gerichteten Sorgfalt widerſprechen, auch nur einen einzigen Punkt im Raume unbeſetzt, auch nur eine einzige Möglichkeit des Daſeins eines Geſchöpfes unerfüllt zu

---

gemacht wird. Denn wann ſind ein paar Monaden dicht aneinander? Wenn die linke Seite der einen mit der rechten der andern zuſammenfällt. Aber da müßten ſie erſt zwei Seiten, alſo Theile haben. Die Antwort iſt ſomit: nie können ſie ſo liegen, daß ihre Orte nicht zwei verſchiedene, und ſomit eine Entfernung zwiſchen ihnen wäre, welche man eben durch das Wort: dicht vermeiden will. Den Beweis gleich nachher.

*) Nouv. ess. S. 240.

lassen, weil dadurch wenigstens Ein Wesen der Gelegenheit beraubt würde, sich seines Daseins und seiner Glückseligkeit zu erfreuen.

Ist nun, wie wir mit Leibnitz annehmen wollen, der Raum in der That erfüllt in allen seinen Punkten, so existirt auch zwischen je zwei auf einander einwirkenden einfachen Wesen, seien sie nah oder fern, eine stetig erfüllte und zusammenhängende Reihe von Monaden. Auf ähnliche Weise, wie sich bei den Kugeln die Einwirkung von der ersten auf die zunächst befindliche, von dieser wieder auf die nächste u. s. w. fortpflanzte, wird nun auch die Fortpflanzungsweise der Wirkungen durch die Monadenreihe gedacht. Die erste theilt sie der nächsten mit, diese wieder der nächsten u. s. f. Da zwischen dem ersten und zweiten kein dritter Atom, der als Vermittler dienen könnte, aber auch der Annahme zufolge, daß der ganze Raum stetig erfüllt sei, kein leerer Raum sich vorfindet, so kann man diese Wirkungen zwischen nächsten Atomen als die unmittelbaren betrachten, auf welche sich jede wie immer vermittelte transeunte Wirksamkeit zurückführen lassen muß, und die selbst nicht mehr auf andere zurückgeführt zu werden vermag. Unmittelbares erklären zu wollen, widerstreitet ja seiner eigenen Natur, widerspricht jedem gesunden Verstande. Im Worte selbst liegt es schon, daß hier nichts weiter weder zerlegt noch selbst wieder ermittelt werden könne; und dies und nichts anderes soll doch der Ausdruck: ein Ereigniß, ein Geschehen erklären, bedeuten. Weder von der Art noch von der innern Beschaffenheit des unmittelbaren Verkehrs läßt sich weiter etwas mit Wahrheit aussagen. Beide sind ganz und vollständig bestimmt, sobald man nur den Act, dessen Stattfinden einmal erwiesen ist, als einen unmittelbaren erkannt und anerkannt hat. Allerdings vermögen wir sie aus diesem Grund weder empirisch nachzuweisen, so wenig wie die einfachen Wesen, die die Grundlage des Wirklichen wie der Erscheinung ausmachen, noch sind wir im Stande, sie mit Händen zu greifen, ja nicht einmal ein Bild uns von denselben zu entwerfen, so wenig als wir dies von einem einfachen Raumpunkte zu thun vermögen. Das Dasein unmittelbarer Wirkungen beruht auf einem nothwendigen reinen Vernunftschlusse, sobald wir einmal der Erfahrung zufolge Wirkungen überhaupt zulassen. Selbst die seltsame Hypothese, jeder mögliche physische Einfluß sei überhaupt nur als Uebergang materieller Theilchen denkbar, und auf dieses Uebergehen lasse sich jede wo und wie immer in der Welt stattfindende Veränderung reduciren,

kann ohne Voraussetzung unmittelbarer Wirkungen nicht bestehen. Denn fragen wir, was die Ursache der Ortsveränderung sei, oder was diese selbst wieder für Wirkungen hervorbringe, so muß man uns die Antwort schuldig bleiben, oder zugeben daß in beiden Fällen selbst unmittelbares Einwirken von außen stattfindet. Eine Ursache der Ortsveränderung muß es ohne Zweifel geben. Ist diese selbst eine unmittelbare, so sind wir weitern Suchens überhoben, ist sie eine mittelbare, so setzt sie neuerdings eine unmittelbare voraus. Und nur die letztere ist die wahre, eigentliche Ursache; die mittelbare Ursache ist nur die Wirkung einer andern Ursache. Gibt es aber auch nur Ortsveränderungen in der geschaffenen Welt, und sollen sie nicht zweck- und ziellos sein, ja sollen sie nur zu unserer Kenntniß überhaupt gelangen, so müssen sie selbst neue Veränderungen in uns, d. i. Vorstellungen nach sich ziehen, und dies unmittelbar, d. i. nicht wieder durch Hilfe anderer Ortsveränderungen. Wollen wir daher nicht alles thatsächliche Einwirken kurzweg abläugnen, wollen wir nicht dem gesunden Menschenverstande zum Trotz behaupten, es herrsche in der gesammten Schöpfung nirgendwo ein ursächlicher Zusammenhang unter den Wesen, so müssen wir das Vorhandensein mannigfachen unmittelbaren Einwirkens zugestehen, weil es ohne dieses kein vermitteltes und überhaupt gar kein transeuntes Einwirken geben könnte. Vermitteltes fordert Unvermitteltes so streng, wie das Zusammengesetzte das Einfache; jenes ohne dieses ist nicht denkbar, geschweige wirklich. Dieser Satz bedarf keines Beweises; er ist an und für sich klar. Wenn er nicht selten übersehen und mißverstanden wird, so liegt der Grund davon vielleicht weniger in ihm, als in gewissen Vorurtheilen, die häufig viel mehr den Gelehrten als dem schlichten Verstande geläufig sind. So gibt es gar manche Geometer, die mit dem einfachen Punkte nicht recht umzugehen wissen; bald wollen sie aus zwei oder drei solchen Punkten, wenn sie dieselben nur recht dicht an einander schieben, eine Linie (etwa die kleinste gerade) erzeugen; bald sehen sie wohl ein, daß jede auch noch so kurze Linie eine unendliche Menge von Pünktchen enthalten müsse, meinen aber wieder, daß diese Menge bei Linien von einer gleichen Länge auch eine gleiche sein müsse; Einige sagen sogar, die Linie, die Fläche, der Körper enthielten keine unendliche Menge von Punkten, sondern nur eine Anzahl von Punkten, die immer noch vermehrt werden könne, oder es gebe nebst den Punkten noch etwas Anderes, was die Linie bildet, und mehr dergleichen

Ungereimtheiten. Iſt es aber darum, weil wir den einfachen Punkt nicht wahrnehmen, weniger gewiß, daß es ſolche gebe? weniger gewiß, da es doch ein logiſcher Grund verlangt, weil Zuſammengeſetztes ohne Einfaches überhaupt gar nicht möglich iſt? Würde ein Blinder, der eine menſchliche Stimme hört, bei'm Taſten nach derſelben aber nur Tiſche, Stühle und Hausgeräth berührt, ein Recht haben zu vermuthen, es ſei kein Menſch vorhanden, obgleich er deſſen Stimme vernommen, weil er ihn bei ſeinem Herumtappen noch nicht berührt hat, ihn vielleicht gar nicht berühren kann, weil dieſer durch ein natürliches Hinderniß von ihm geſchieden iſt? Dürfen wir demnach nicht einer Folgerung, welche ſich mit Nothwendigkeit aus einem als wahr anerkannten Satz ergibt, ungeachtet wir ſie durch die Sinne nicht zu verificiren im Stande ſind, mehr und mit größerer Sicherheit Glauben ſchenken, als der Beſchränkung nicht nur unſerer äußeren Sinnesorgane, ſondern auch unſerer inneren, der Phantaſie, der Einbildungskraft, die von äußern Eindrücken der Sinnenwelt geweckt und genährt, auch nur dieſen ähnliche wieder hervorzubringen vermag? Die Erkenntniß aus Begriffen iſt wohl auch abhängig von den Täuſchungen unſerer, von den Sinnen geleiteten Urtheilskraft, von den Irrthümern und Täuſchungen unſers menſchlichen Erkennens, allein die Abfolge einzelner Wahrheiten unter einander, ihr innerer objectiver Zuſammenhang, iſt vollkommen unabhängig von dem Gedacht- oder Erkanntwerden desſelben. So ſetzt der Begriff des Zuſammengeſetzten an und für ſich den Begriff des Einfachen voraus, weil dieſer in ihm als Beſtandtheil erſcheint, ohne welchen er ſelbſt nicht ſein würde, was er iſt. Eben ſo verlangt der Satz, welcher das Daſein des Zuſammengeſetzten ausſpricht, als unabweisliche Forderung jenen, der das Daſein des Einfachen ausſpricht. Iſt der eine wahr, ſo muß es auch der andere ſein. An dem Daſein zuſammengeſetzter Dinge, Körper u. a. zweifelt aber Niemand.

Der Satz: Wo es Vermitteltes gibt, muß es Unvermitteltes geben, iſt, wie man leicht ſieht, nur eine Variation des Leibnitz'ſchen Haupt- und Fundamentalſatzes: Wo es Zuſammengeſetztes gibt, muß es Einfaches geben. Den letztern hat Leibnitz mit ſieghafter Klarheit vertheidigt und durchgefochten, und ſich mit deſſen Hilfe vom carteſianiſchen Dualismus emancipirt. Was mochte es geweſen ſein, das ihn verhinderte, ſich der zweiten folgereichen Anwendbarkeit des-

ſelben Satzes bewußt zu werden? Er, welcher das Daſein einfacher Weſen mit ſo tiefer Ueberzeugung anerkannte, hatte den Einwand nicht zu fürchten, daß man unmittelbare Wirkungen nicht zu „denken" vermöge, was hier nichts anders hieße, als: man ſei nicht im Stande, ſich ein ſinnliches Bild, etwa wie von den materiellen Theilchen des phyſiſchen Einfluſſes, von denſelben zu entwerfen. Scheute er ſich vor der Lücke, welche das Denken hier übrig zu laſſen ſchien, indem es ſich auf ein, nicht weiter erklärbares, Unvermitteltes berief? Konnte es ihm, nachdem er das Daſein des moraliſchen Uebels als eine unausweichliche, in der Natur der Sache und einer vernünftigen Weltregierung begründete, und deshalb keineswegs mit Schmerz oder Unwillen zu ertragende Nothwendigkeit geſchildert hatte, entgehen, daß hier eine gleiche in der Natur der Sache, nicht auf der Schwäche unſers Erkenntnißvermögens beruhende Nothwendigkeit ſtattfinde? Konnte ihn dies bewegen, den Verſuch weiterer Erklärung aufzugeben? Schreckte es ihn, der mit der Fackel der Philoſophie in ſo viele verborgene dunkle Tiefen geleuchtet, an dieſem entſcheidenden Punkt geſtehen zu ſollen, er ſtehe an den verſchloſſenen Pforten eines „Geheimniſſes?"

Dieſes Wort iſt ſo ſchwer verpönt von der Philoſophie, die es ſich zur Aufgabe macht, Alles ergründen und Alles erklären zu können, und wird ſo häufig angewendet, daß es die Mühe lohnt zu unterſuchen, was man dabei eigentlich denke. Ein Geheimniß bedeutet immer etwas Unerklärliches, Unzugängliches, Verborgenes; aber ſchon dieſe Worte weiſen darauf hin, es betreffe nur das Verhältniß irgend einer Sache, einer Wahrheit, eines Ereigniſſes zu unſerer Erkenntniß oder zu unſerem Wahrnehmen und Begehren. Nur weil die Statue zu Sais wirklich vorhanden, aber für jeden Beſchauer verſchleiert war, hieß ſie ein Geheimniß. Daher kann ein Geheimniß ſich löſen, verſchwinden, wenn unſere Erkenntnißkräfte ſteigen oder günſtige Umſtände hinzukommen. Wo aber Nichts vorhanden iſt, da iſt auch von keinem Geheimniß die Rede. Ein ſolches hat nur dann ſtatt, wo ein Erkennen oder ein Erklären an ſich möglich iſt, und nur uns durch unſre mangelhafte Erkenntnißkraft oder durch Schuld ungünſtiger Umſtände unmöglich gemacht wird. Nicht das Nichtwiſſen überhaupt, ſondern nur das Nichtwiſſen Desjenigen, was an ſich wißbar iſt, iſt ein Geheimniß.

Bei den unmittelbaren Wirkungen findet in der That kein Nichtwiſſen des an ſich Wißbaren ſtatt. Sie ſind an und für ſich ihrer

Natur nach nicht weiter erklärbar, und ein jeder Verſuch, ſie auf einfachere Vorgänge zurückzuführen, müßte eine Ungereimtheit zu Tage fördern. Sie ſind weder ein Geheimniß noch eine Fiction, noch ein logiſches Unding; ſie ſind, ſobald einmal Wirkungen überhaupt angenommen werden, eine unbeſtreitbare, durch die Beſchaffenheit des Begriffs der Wirkung geforderte und gegebene Thatſache, an der ſelbſt für ein allwiſſendes Weſen Nichts zu erklären erübrigt.

Es mögen außer den genannten noch Gründe anderer Art geweſen ſein, die Leibnitz bewogen, den dieſem ſo nahe liegenden Ausweg gerade entgegengeſetzten, den Weg der präſtabilirten Harmonie einzuſchlagen, und mit ſo viel Scharfſinn und Beredſamkeit durchzuführen. Bei näherer Betrachtung ergibt es ſich, daß wenigſtens einige derſelben in dem nahen Zuſammenhang des Problems der transeunten Wirkſamkeit mit den im Raum- und Zeitbegriffe auftauchenden Verwicklungen und Schwierigkeiten gelegen haben mögen.

Die oben gegebene Auflöſung wäre völlig befriedigend, wenn es die Annahme wäre, daß es in allſeitig ſtetig erfülltem Raume Punkte gebe, welche einander die nächſten, und deren erfüllende Subſtanzen einander ebenfalls die nächſten ſind. Die unmittelbare Wirkung, die in dieſem Falle zwiſchen nächſten Subſtanzen ſtattfindet, wäre dann im eigentlichen Sinne zwar eine actio transiens, aber keine actio in distans, weil keine Diſtanz zwiſchen den Subſtanzen, die in nächſten Raumpunkten ſich befinden, eingeſchoben werden kann. Das Nebeneinanderliegen der nächſten Raumpunkte hätte etwa nach Art des Herbart'ſchen reinen Aneinander ſtatt; während dieſer aber die wechſelſeitige vollkommene Durchdringung und das völlige Ineinanderſein der einfachen Weſen zur unerläßlichen Bedingung des entſtehenden wirklichen Geſchehens macht, geht in unſerm angenommenen Falle eine wahrhaft unmittelbare übergehende Wirkſamkeit von der einen zu der außer ihr, aber zunächſt befindlichen Subſtanz vor.

Allein unglücklicher Weiſe iſt die Annahme nächſter, d. i. ſolcher Raumpunkte, zwiſchen welchen ein dritter weder möglich noch wirklich iſt, eben ſo unrichtig, wie die Annahme einander zunächſt und unmittelbar an einander befindlichen Subſtanzen.

Beide Annahmen ſind nicht gleich bedeutend. Man könnte zugegeben haben, wie es jeder Geometer thut, der die Stetigkeit des Raumes nicht läugnet, daß es keine nächſten Raumpunkte gebe, die unmittel-

baren Wirkungen ſonach nicht ſolche ſeien, welche von Subſtanzen ausgeübt werden, die ſich in nächſten Raumpunkten befinden: dennoch könnte man behaupten wollen, es ließen ſich Subſtanzen aufweiſen, die zwiſchen ſich nur leeren Raum und keine mittleren Subſtanzen haben. Im erſten Fall fände blos eine **actio transiens**, im letztern eine eigentliche **actio in distans** ſtatt, und jene Subſtanzen wirkten unmittelbar aufeinander, zwiſchen welchen es keine gibt, die einer von beiden näher wäre, als ſie es ſelbſt einander ſind. Dies hieße aber ſo viel, es gebe leeren Raum, der Raum ſei nicht ſtetig erfüllt. Wir wollen verſuchen, zu zeigen, daß die eine Annahme ſo irrig ſei, wie die andere.

Da mit dieſen beiden Sätzen das ganze frühere Raiſonnement zu fallen ſcheint, ſo iſt es nöthig, ſie ausführlich zu prüfen. Was den erſtern betrifft, der ſich auf die Vorausſetzung ſtützt, es gebe im Raum nächſte Punkte, ſo vergleichen wir, was Herbart's Synechologie darüber enthält. Dieſe betrachtet die Linie anfangs ſo gut wie der Geometer als Continuum und ſtößt auf den Satz, der auch der Antinomie der Materie zu Grunde liegt: die Linie iſt unendlich (ohne Ende) theilbar, und: ſie iſt nicht unendlich theilbar. Beide Sätze ſind in einem gewiſſen Sinne, der aber bei jedem ein anderer iſt, wahr, wäre dieſer Sinn nicht bei jedem ein anderer, ſo müßte einer der beiden Sätze nothwendig falſch ſein. Verſuchen wir z. B. die Linie **AB** durch Anwendung gewiſſer, immer kleiner anzunehmender Maßeinheiten zu theilen, ſo gelangen wir niemals an's Ende. Andrerſeits wiſſen wir, die Linie ſei ein Zuſammengeſetztes; ein ſolches könne aber nicht beſtehen ohne einfache Theile; dergleichen muß daher auch die Linie beſitzen, zu welchen wir jedoch durch fortgeſetzte Theilung niemals gelangen. Warum? weil wir das Einfache überhaupt nur zu denken, aber weder anzuſchauen und empiriſch zu erreichen, noch im Bilde feſtzuhalten vermögen. Soll die Linie daher einfache letzte Theile wirklich enthalten, dabei aber dennoch unendlich theilbar heißen, ſo kann dies letztere nur in Bezug auf die von uns wirklich verſuchte und fortgeſetzte Theilung der Fall ſein. Eine ſolche wirkliche Theilung kann aber nur etwa bei materiellen Linien ſtattfinden. Bei dieſen jedoch gelangen wir ſehr bald an's Ende, weil uns keine Mittel weiter zu Gebote ſtehen, die Theilung fortzuſetzen. Dagegen hat jede Linie, unabhängig von uns und unſerer wirklichen Theilung an und für ſich einfache, für uns unerreichbare letzte Theile, ſchon deshalb, weil ſie ihrer Erklärung nach

ein Ausgedehntes, alſo Zuſammengeſetztes ſein muß und jeder ihrer Punkte, anzufangen von einer gewiſſen Entfernung für alle kleineren abwärts, gewiſſe Nachbarn hat, woraus die unendliche Menge ihrer Punkte von ſelbſt folgt.

Es frägt ſich, von welcher Art ſind nun dieſe einfachen letzten, ſelbſt theilloſen Theile? Noch immer wiederholen einige Geometer den Satz: die Linie ſei in's Unendliche aus Linien zuſammengeſetzt. Dieſer iſt nur richtig, wenn man ihn ſo verſteht, daß es zu jeder auch noch ſo großen Anzahl von Linien, aus denen wir uns jede Linie, ſo klein ſie wäre, zuſammengeſetzt denken, noch eine größere gibt. Unrichtig aber iſt er, wenn er entweder ſo viel heißt, die Linie habe keine einfachen Theile, oder ihre einfachen Theile ſeien wieder Linien. Es iſt wahr, daß wir durch fortgeſetzte Theilung der Linie immer nur wieder zu Linien gelangen; es iſt aber auch eben ſo wahr, daß jede Linie einfache Theile haben müſſe, weil ſie ein Zuſammengeſetztes iſt. Dieſe einfachen Theile können nun ſelbſt nicht wieder Linien ſein, weil ſie ſonſt ſelbſt Ausgedehnte wären und aufhörten, ihre Bezeichnung zu verdienen. Sie ſind eben nichts als einfache Theile und führen als ſolche den Namen: Punkte.

Es frägt ſich ferner, ob es dieſer Punkte in jeder (begrenzten oder unbegrenzten) Linie eine endliche oder unendliche Menge gebe? Sind ihrer nur endlich viele, ſo tritt der Satz der alten Metaphyſik in ſein Recht: **extensio linearum pendet a numero punctorum.** Dennoch iſt eine Linie ſchon größer als eine andere, ſobald ſie nur um einen einzigen Punkt mehr beſitzt, als dieſe. Allein eine Linie hat eine gewiſſe Ausdehnung; ein Punkt als einfacher Raumtheil hat keine Ausdehnung. Wird nun eine Ausdehnung, die um eine Null der Ausdehnung vermehrt worden, wohl größer heißen dürfen, als ſie früher war? Den citirten Satz Wolff's und Baumgarten's erklärt auch Herbart, freilich blos in Bezug auf die „ſtarre Linie," für den ſeinigen und nimmt an, die Linie im intelligiblen Raum beſtehe aus einer blos endlichen Anzahl reiner Aneinander. Und Fiſcher behauptet geradezu, zwei Punkte, deren Entfernung = o, müßten nicht in einander, ſondern könnten ganz wohl an einander gedacht werden. Denn nur für die Anſchauung ſeien zwei Punkte, deren Entfernung = o, ein Punkt, alſo in einander. Daß ſie aber auch an einander gedacht werden könnten, und in manchen Fällen müſſen, laſſe ſich außer Zweifel

setzen *). Daß sie so gedacht werden können, bewies der Verf. selbst, indem er die Stelle niederschrieb, damit mußte er aber noch keineswegs etwas Wahres gedacht haben **). Es läßt sich vielmehr ganz streng beweisen, daß zwei Punkte einander nie und nirgendwo so nahe sein können, daß nicht noch ein dritter zwischen ihnen Raum fände.

Besteht aber die Linie nicht aus einer endlichen Anzahl von Punkten, so kann sie nur aus einer unendlichen bestehen. Jede begrenzte Linie, z. B. AB, die eine bestimmte endliche Länge, etwa die eines Zolles hat, erscheint daher in einer Hinsicht endlich, in einer andern unendlich; jenes in Bezug auf den Abstand ihrer Grenzpunkte von einander, dieses in Bezug auf die Anzahl der Punkte, welche sie enthält. Denkt man sich vollends den Raum stetig erfüllt, so nimmt jede in noch so enge Grenzen eingeschlossene Linie eine unendliche Menge von einfachen Wesen auf, weil keiner ihrer unendlich vielen Punkte unbesetzt bleiben darf. Um die hier sich häufenden scheinbaren Schwierigkeiten auf einen klaren Ausdruck zu bringen, betrachten wir nachstehendes Problem:

Nehmen wir ein Dreieck ABC, dessen Scheitel in B, dessen Basis AC sei, und ziehen in demselben in beliebiger Entfernung die Parallele zur Grundlinie DE. Nun enthält sowohl die Grundlinie als die Parallele nach dem Frühern unendlich viele Punkte. Verbinden wir ferner jeden Punkt der AC durch eine Gerade mit dem Scheitel B, so haben alle diese Geraden einen Punkt mit der DE gemein, ohne mit einander zusammenzufallen, da sie nicht mehr als den Scheitelpunkt B mit einander gemein haben dürfen. Nehmen wir endlich AC so erfüllt an, daß sich in jedem ihrer Punkte ein einfaches Wesen befinde, und übertragen wir die im Punkte A vorhandene Monas nach D, die in C befindliche nach E, und die in jedem beliebigen zwischen A und C gelegenen Punkt α ruhende Monas nach dem Durchschnittspunkt β der Linie Bα

*) Versuch einer logischen Analyse des Begriffs vom Unendlichen. (Vgl. Hartenst. Met. S. 298.) Wahrscheinlich hat der Verf. die Berührung krummer Linien mittels ihrer Tangenten im Sinne, die so innig sein soll, daß kein dritter Punkt zwischen dem berührenden und berührten liegt. Wäre aber die Berührung nicht viel inniger, wenn der berührende und der berührte Punkt ein und derselbe, der Tangente und der krummen Linie gemeinschaftliche, Punkt wären?

**) Vgl. Trendelenburg: logische Untersuch. I. S. 157.

mit der DE, so müssen alle in AE gewesenen Monaden auch in der kleineren DE Raum haben, und da nicht zwei Monaden in einem Raumpunkte sein können, weil ihn schon Eine vollständig erfüllt, so scheint zu folgen, daß die DE eben so viel Punkte enthalten müsse wie die AC.

Nichtsdestoweniger wenn wir vom Punkte E eine Parallele EF zur DA ziehen, schneidet diese auf der Basis AC ein DE gleiches Stück AF ab, in welchem sich abermals jeder Punkt mit einem entsprechenden der DE verbunden denken läßt, so daß auch AF gleich viel Punkte wie DE zu haben scheint. Nun ist AC offenbar $= AF + FC > DE$ und das Stück FC für sich betrachtet, enthält gleichfalls eine unendliche Menge von Punkten, so daß wir erhalten

$$\infty + \infty = \infty,$$

was uns offenbar nöthigt, verschiedene Größen der Unendlichkeiten anzunehmen. Da wir nun die Basis so groß denken können, als wir nur wollen, die Parallele DE aber dem Scheitel so nahe rücken, und folglich so klein machen können, als wir nur wollen, so muß es zuletzt dahin kommen, daß dieselbe Menge einfacher Wesen, die vorher die Basis erfüllte, sich von der beträchtlich kleineren Parallele in der Nähe des Scheitels aufnehmen lassen muß, ohne daß jemals zwei einfache Wesen in denselben Punkt zusammenfallen. Diese scheinbar sich immer steigernde Widersinnigkeit bewog Herbart, zu Fictionen seine Zuflucht zu nehmen. Um Etwas, das höchstens paradox klingt, d. h. nur scheinbar widersprechend ist, weil es sich sinnlich nicht vorstellen, sondern nur mit dem Verstande erkennen läßt, nicht annehmen zu müssen, nahm er an, was ein offenbarer Widerspruch ist. Das Untheilbare Aneinander soll in ein Halbes-, Drittel- und Viertelaneinander zerlegt gedacht werden, um den sich anhäufenden Wesen Platz zu machen. Indem er so die Theilung über die von ihm festgesetzte Grenze hinaus, wenigstens in Gedanken fortsetzt, gibt er stillschweigend zu, daß die Annahme „nächster Punkte," wie sie seine starre Linie ausmachen, zur Lösung dieser und ähnlicher Schwierigkeiten nicht hinreiche*). Es bleibt daher unerwehrt, zu versuchen, ob es mit dem Gegentheil dieser Annahme besser gelingen werde. Gibt es in der That keine nächsten Punkte, sondern enthalten je zwei auch noch so nahe an einander gerückte Punkte

*) Dies erkennt auch Trendelenburg an: Log. Unt. I. S. 167.

noch einen dritten zwiſchen ſich, ſo enthält auch jede noch ſo kleine räumliche Entfernung noch eine ſchrankenloſe Unendlichkeit von Raumpunkten. Wollten wir ſtatt deſſen behaupten, beide Linien, ſowohl die größere **AC** als die kleinere **DE**, enthielten eine gleiche Unendlichkeit von Punkten, ſo würden wir eine ganz unberechtigte Behauptung aufſtellen, weil wir blos aus dem Umſtande, daß zwei Mengen in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß wir verfahrend nach einer gewiſſen Regel mit jedem Gliede der Einen ein und nur eines der Andern und mit jedem Gliede der Andern ein und nur eines der Erſtern zu einem Paare vereinigen können, mit dem Erfolge, daß kein Glied der einen oder der andern Menge mehrmal genommen, auch keines überſprungen wird — weil wir aus dieſem Umſtande noch gar nicht **berechtigt** ſind zu behaupten, daß beide Mengen einander gleich ſeien, ſobald ſie unendlich ſind. Ein deutliches Beiſpiel davon liefern die Reihen der natürlichen Zahlen und der nach denſelben fortlaufenden Potenzen von der Zahl 10. Wir würden daher in dieſelbe Ungereimtheit verfallen, zu welcher, wie wir ſahen, der Satz: **extensio linearum pendet a numero punctorum**, verleiten konnte. Vorſichtiger dürfen wir uns nur folgendermaßen ausdrücken: für jeden Punkt in der **AC** gibt es einen entſprechenden in der **DE**. Dawider läßt ſich nichts einwenden, weil zwiſchen je zwei Punkten eine unendliche Menge anderer noch eingeſchoben werden kann. Jede Linie daher, welche man zu theilen und deren letzte Theile man zu erreichen ſtrebt, läßt ſich mit der Reihe der natürlichen Zahlen vergleichen, von denen je zwei zwiſchen ſich eine unendliche Reihe von Brüchen haben. Jedes Paar der zunächſt ſtehenden Brüche wird unter ſich wieder durch eine unendliche Reihe von Brüchen getrennt, ſo daß das Ganze das Anſehen eines Fächerſyſtems ineinander geſchobener Unendlichkeiten gewinnt, in welchem das nachfolgende und aufwickelnde Denken zuletzt den Faden verlieren zu müſſen glaubt. Allein welcher Anhänger der ſtarren Linie würde ſich nicht ſträuben gegen die Annahme: daß durch Herausnahme eines einzigen Punktes **c** aus der Mitte der begrenzten Linie **ab**, dieſe in zwei Stücke getheilt wird, deren jedes jetzt auf der Seite gegen **c** hin **unbegrenzt** iſt, und ſich dem Orte dieſes **c** in's Unendliche nähert? Abgeſehen davon, daß er ſchon die Einſchließung unendlich vieler Raumpunkte in endliche Grenzen nicht zugeſteht, und eine Linie nicht glaubt ſummiren zu können, bevor er ſie nicht durch endliche Wiederholung des reinen Aneinander conſtruirt

hat, abgesehen davon, würde er nicht den Kopf schütteln über die Behauptung, die Linie a b, deren Grenzpunkte ich hinweggenommen, sei nun unbegrenzt und auf beiden Seiten unendlich? Er würde sich kaum von der Vorstellung losmachen können, daß nach Hinwegnahme der Grenzpunkte a und b die beiden nächsten Punkte z. B. c und d neue Grenzpunkte werden, sowie wenn man von einer Reihe Soldaten die beiden Flügelmänner wegnimmt, ihre nächsten Nebenmänner an ihre Stelle treten.

Da es in allen diesen Fällen beinahe ausschließlich darauf ankommt, ob man den Satz, es gebe nächste Raumpunkte, zwischen welchen kein dritter sei, annehme oder verwerfe: so wollen wir es jetzt versuchen, den Beweis für das Gegentheil desselben zu führen. Denn je schwieriger es dem Vorstellen wird, Unendlichkeiten, und vollends vervielfältigte Unendlichkeiten, einfache (letzte) und unendlich zahlreiche Punkte zu sondern und festzuhalten; je mehr wir geneigt sind, unsrer sinnlich-endlichen, bildergewöhnten Einbildungs- und Fassungskraft ausschließlich zu folgen und zu vertrauen: um desto wichtiger ist es, sich der aprioriſchen Gründe bewußt zu werden, auf welchen ein Satz, den unsre nur Endliches umfassende Vorstellungskraft beständig zu widerlegen scheint, gefestigt ruht. Sind diese unwidersprechlich, so vermögen wir fortan, dort wenigstens wo es begreifliche Erkenntniß und strengwissenschaftliche Schärfe gilt, uns von falschen Vorspieglungen und Folgerungen, zu welchen uns fehlerhafte Einbildungen verleiten könnten, zu verwahren. Im gemeinen Leben allerdings können wir nicht verhindern, daß uns gewöhnlich Bilder unserer Phantasie mehr leiten als scharfumrissene Begriffe und daß wir, wie Leibnitz sagt, zu drei Viertheilen unsers Selbst Empiristen sind; „wir erwarten," fährt er treffend fort, „jeden Tag, daß die Sonne aufgehen werde, weil es bisher so geschehen, aber nur der Astronom kennt die vernünftigen Gründe davon."

Bevor wir aber zu unserer Darstellung des Beweises übergehen, bedarf es zunächst einer näheren Betrachtung des Begriffs der Aehnlichkeit. Aehnliche Dinge heißen im Allgemeinen und im täglichen Leben solche, die theilweise gleich, theilweise verschieden, und dabei von solcher Beschaffenheit sind, daß man sie leicht mit einander verwechselt. Der Mathematiker jedoch und also auch der Geometer bedient sich dieses Worts in einer engern Bedeutung, und bestimmt die Beschaffenhei-

ten selbst genauer, die Dingen gemeinschaftlich sein müssen, um in seinem Sinne ähnlich zu heißen. Bloß äußerliche, zufällig übereinstimmende Beschaffenheiten reichen dazu nicht hin. Ein Dreieck und Viereck, die beide zwei Quadratzoll Flächenraum haben, werden darum noch nicht leicht verwechselt werden können. Dagegen werden zwei Dreiecke, deren Seiten beiderseits unter einander ein Verhältniß wie 3 : 4 : 5 haben, mit Recht schon ähnlich heißen dürfen, wenn auch die Seiten des Einen 3, 4 und 5 Zoll, die des Andern nur 9, 12 und 15 Linien lang sind. Denn das Verhältniß der Seiten unter einander, das mit ihrer Maßeinheit nichts zu thun hat, ist dasselbe geblieben. Von dieser Maßeinheit, sei sie nun Metre, Zoll, Linie oder was immer sonst, ist es ganz unmöglich, Jemand einen Begriff beizubringen, wenn ich sie ihm nicht aufzeige, sie ihn anschauen lasse, ihm einen wirklichen Maßgegenstand, eine Elle etwa oder etwas der Art, vorweise. Hat er aber einmal die Anschauung der Maßeinheit, so läßt sich das Verhältniß einer gegebenen Länge zu derselben, ohne weitere Hinweisung auf einen bestimmten Gegenstand, durch bloße Worte bezeichnen. Ich sage: diese Stange ist fünf Fuß lang, und er hat die Anschauung eines Fußes bereits gehabt, so weiß er, was er sich bei fünf Fuß Länge vorzustellen habe. Die letztere Eigenschaft, sich durch bloße Worte begreiflich machen zu lassen, ohne der Anschauung eines bestimmten Einzelgegenstandes zu bedürfen, ist das untrügliche Kennzeichen solcher Beschaffenheiten, die sich durch reine Begriffe auffassen lassen. Haben nun mehrere Gegenstände alle innern, durch bloße Begriffe ohne irgend eine Anschauung, ausdrückbare Beschaffenheiten gemein, wie oben die Dreiecke das Verhältniß ihrer Seiten unter einander, so heißen sie mathematisch-ähnliche Gegenstände.

Ist dies richtig, so heißt es auch soviel: Sobald zwei Gegenstände im mathematischen Sinn, in welchem wir für jetzt das Wort fortwährend gebrauchen wollen, ähnlich sind, müssen alle innern, durch Begriffe (ohne Zuziehung einer Anschauung) auffaßbare Beschaffenheiten bei beiden dieselben sein, und sie lassen sich nur durch unmittelbare Anschauung oder durch ihre äußern Beschaffenheiten, d. i. durch ihre Verhältnisse zu bestimmten äußern durch Anschauung gegebenen Gegenständen, von einander unterscheiden.

Der Sinn, in welchem hier die Worte Anschauung und Begriff genommen werden, tritt wohl schon aus den angeführten Beispielen hin-

länglich hervor, dennoch wird es nicht überflüssig sein, besonders über das Erstere, welches seit Kant in so vielfacher Bedeutung Anwendung gefunden hat, etwas beizufügen. Die Art, wie man das Wort Anschauung gewöhnlich gebraucht, wenn man Vorstellungen, wie: diese Rose, dieses Haus u. dgl. dadurch bezeichnet, läßt eine dreifache Auslegung zu; man kann bald nur das Wort: dieses, bald: Rose, Haus ꝛc., bald beide zusammen genommen hervorgehoben wissen wollen. Die zweite Auslegung bezeichnet, wie Jedermann zugibt, keine bloße Anschauung eines einzelnen individuellen Gegenstandes, sondern in der That einen Gemeinbegriff, der viele Gegenstände, die Rosen, Häuser u. s. w. sind, umfaßt. Von diesen vielen Gegenständen, die unter denselben Begriff fallen, wollen wir aber zuweilen Einen ausscheiden, indem wir sagen, daß wir ihn anschauen; dazu bedienen wir uns des Demonstrativs: diese Rose (und keine andere), dieses Haus, u. s. w. Nach dieser (der ersten) Auslegung wollen wir mit den beigefügten Worten: Rose, Baum, Haus nur andeuten, daß dieser Gegenstand, den wir so eben anschauen, unter den Begriff: Rose, Baum u. s. w. gehört. Der Accent ruht daher auf dem Dies, welches den angeschauten Gegenstand von allen übrigen ausscheidet und als Gegenstand der Anschauung bezeichnet, gleichviel ob er Rose oder Baum oder etwas Anderes ist. Angeschaut wird daher nur das reine Dies, der einzelne Gegenstand. Die Vorstellung dieses Dies selbst ist eine einfache Vorstellung, in welcher sich weiter keine Theile unterscheiden lassen, ungeachtet ihr Gegenstand sehr zusammengesetzt sein mag. Denn es ist keineswegs nothwendig, daß die Theile des Gegenstands auch durch Theilvorstellungen in der Vorstellung desselben repräsentirt werden. So ist die Vorstellung: Uhr gewiß nicht aus den Vorstellungen der Theile einer Uhr zusammengesetzt, da diese letzteren bei verschiedenen (z. B. Wand-, Taschen-, Sonnen-, Sanduhren) sehr verschieden sind. Fände es in der That statt, so müßten auch einfache Gegenstände immer nur durch einfache Begriffe vorgestellt werden. Davon macht aber schon die Vorstellung der Gottheit eine Ausnahme. Diese als Gegenstand ist eine einfache Substanz, ihr Begriff als das Wesen, welches keinen Grund seines Daseins hat, ist zusammengesetzt. Was wir daher Anschauung nennen, ist in der That eine einfache Einzelvorstellung. Daraus folgt schon, daß nicht zwei Anschauungen einige Theile gemein, andere verschiedenartig besitzen können, daß mithin je

zwei Anſchauungen, entweder ein und dieſelbe, oder in Folge verſchiedener ſubjectiver Auffaſſung völlig disparat ſein müſſen; daß ferner die Zuſätze: Roſe, Baum u. ſ. w. nur hinzugefügt werden, um die Gattung zu bezeichnen, welcher der Gegenſtand des „Dies" angehört, und ein Dies vom andern für die Mittheilung möglichſt zu unterſcheiden. Denn ein einzelnes Dies läßt ſich, genau ſo wie es vorgeſtellt worden, gar nicht mittheilen, außer durch Hinweiſung auf den Gegenſtand ſelbſt, durch welchen es erzeugt worden, und ſogar die Anſchauungen desſelben Gegenſtandes werden, in verſchiedenen Seelen und unter verſchiedenen Umſtänden empfangen, einander nicht völlig gleich ſein. Daher die Verſchiedenheit der ſogenannten ſinnlichen Begriffe, eigentlich der in verſchiedenen Individuen aus der Erſcheinung abſtrahirten ſinnlichen Bilder; die Erfahrung, daß verſchiedene Menſchen bei denſelben Worten Verſchiedenes denken u. dgl. m.

Anſchauungen heißen ſonach einfache Einzelvorſtellungen, welche unter der Form: Dies auftreten. Beide Merkmale ſind nothwendig, denn es gibt einfache Vorſtellungen, die nicht Einzelvorſtellungen ſind, und Einzelvorſtellungen, die nicht einfach ſind. Von der erſten Art ſind z. B. die Begriffe: Grund, Folge, Urſache, Wirkung u. A. die einfach ſind, welchen aber viele, theils wirkliche Gegenſtände, theils bloße Sätze an ſich unterſtehen. Von der letztern Art iſt, wie ſchon erwähnt, der Begriff der unbedingten, grundloſen Subſtanz, welche nur einen einzigen Gegenſtand — die Gottheit — hat. Weder eine Vorſtellung der erſtern noch der letztern Art iſt eine Anſchauung, ſondern ſie ſind Begriffe. Begriffe heißen im Allgemeinen alle unſere Vorſtellungen, welche nicht Anſchauungen, alſo alle, welche zuſammengeſetzt ſind oder mehrere Gegenſtände haben. Nach den Beſtandtheilen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind, zerfallen ſie ſelbſt wieder in gemiſchte und in reine Begriffe. Erſtere ſind ſolche, welche in ihren nähern oder entferntern Beſtandtheilen Anſchauungen enthalten; letztere ſolche, welche entweder einfach oder doch aus durchgehends reinen Begriffen zuſammengeſetzt ſind. Von der letzten Art ſind die meiſten mathematiſchen. Um daher einen reinen Begriff zu erklären, bedarf es durchaus keiner Hinweiſung auf eine Anſchauung, oder überhaupt auf Etwas, welches ſich nicht mittels bloßer Worte, ohne Vorzeigung eines beſtimmten Gegenſtandes, mittheilen und begreiflich machen ließe. Sätze, die aus reinen Begriffen zuſammengeſetzt ſind, führen den Namen: Begriffsſätze;

alle jene, in welchen als näherer oder entfernterer Beſtandtheil eine Anſchauung Platz greift, gehören zu den Erfahrungsſätzen. Unter den Begriffsſätzen kann es nun, wie begreiflich, auch ſolche geben, die aus durchgehends einfachen Begriffen zuſammengeſetzt ſind. Dieſe, als die einfachſten, werden ſich am beſten zu Grundſätzen und Anfangsſätzen eines wiſſenſchaftlichen Lehrgebäudes eignen; in welchem es ohnedies der wiſſenſchaftliche Gang erfordert, vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten fortzuſchreiten. Wie folgenreich dieſe Begriffsbeſtimmungen auch für die Geometrie ſind, davon gibt ihre Anwendung auf den Begriff der Aehnlichkeit, und deſſen hinwieder auf den vorliegenden Fall, ein Beiſpiel, das anſchaulich genug iſt.

Es iſt von ſelbſt klar, daß reine Begriffe und reine Anſchauungen völlig incommenſurabel ſind, und weder jene aus dieſen, noch dieſe aus jenen ſich bilden können. Daraus folgt, daß Wahrheiten, welche aus bloßen reinen Begriffen zuſammengeſetzt ſind, nur wieder aus eben ſolchen Wahrheiten objectiv abgeleitet werden können, und eben ſo, daß ſich in Folgerungen aus gemiſchten, d. i. aus Anſchauungen und Begriffen beſtehenden Sätzen wieder Anſchauungen vorfinden müſſen.

Wenden wir dies auf das Verhältniß zwiſchen den zeitlichen und räumlichen Beſtimmungen der Dinge an. Beide verhalten ſich zu einander wie Grund und Folge, ſo daß jene die Bedingung abgeben, daß in dieſen eine Veränderung eintrete, weil eine jede Veränderung Zeit bedarf. Man kann daher die letztern aus den erſtern ableiten, und aus dem unmittelbar Vorhergehenden folgt, daß ſobald ſich in den zeitlichen Beſtimmungen (dem Grunde) etwas vorfindet, was nicht durch reine Begriffe, ſondern nur durch Anſchauungen im vorerwähnten Sinn ausgedrückt werden kann, dieſem ähnliche, nur durch Anſchauungen beſtimmbare Umſtände in der vollſtändigen räumlichen Folge entſprechen müſſen. Eine ſolche ausſchließlich durch reine Begriffe nicht darſtellbare Zeitbeſtimmung iſt z. B. die Beſtimmung eines einzelnen Zeitpunktes. Sie läßt ſich nicht anders erreichen, als durch Angabe eines in dieſem Zeitmomente eben vorhandenen Zuſtandes, d. i. durch Angabe eines Dies, einer Anſchauung. Nicht weniger unbeſtimmbar durch reine Begriffe iſt auch die abſolute Entfernung zweier Raumpunkte von einander. Eine ſolche iſt nur durch Vergleichung mit einer einmal als gegeben angenommenen, z. B. der Dauer des Pendelſchwungs einer Secundenuhr möglich. Die Dauer eines Pendelſchlags aber wird nur durch Anſchauung

gegeben. Die Angabe der Entfernung jedoch, die irgend ein Zeitpunkt von einem als fix betrachtet gegebenen hat, würde noch nicht hinreichen, denſelben vollſtändig zu beſtimmen. Denn da die Zeit Ausdehnung beſitzt, ſo würde es jederzeit zwei Punkte auf den entgegengeſetzten Seiten des fixen geben, welche von dem letztern gleiche Entfernung hätten. Um auch dieſe Zweideutigkeit aufzuheben, muß die Angabe noch hinzukommen, ob der zu beſtimmende Zeitpunkt früher oder ſpäter als der fixe zu ſuchen ſei. Auch dieſer Umſtand läßt ſich nicht anders, als durch Anſchauung beſtimmen, etwa dadurch, daß wir in dem Momente, da wir die Vorſtellung a haben, uns erinnern, auch die ähnliche α ſchon gehabt zu haben, was daher nothwendig in einem vorhergehenden Zeitpunkte geſchehen ſein muß. Die genannten drei Angaben reichen jedoch hin, jeden beliebigen Punkt in der Zeit vollſtändig zu beſtimmen. Den Beweis davon liefert die Chronologie, die mittels der Anſchauung, z. B. der Geburt des Heilands, einen fixen Punkt beſtimmt; durch die Anſchauung z. B. des ſcheinbaren Sonnen- und wahren Erdenlaufs die Zeitdauer eines Jahres mißt, und nun jeden andern Punkt in der Zeit durch das Verhältniß ſeiner Entfernung von dem fixen Punkt zu der Länge eines Jahres und durch den Umſtand beſtimmt, ob dieſer Zeitpunkt früher oder ſpäter als der Zeitpunkt der Geburt Chriſti falle.

Verhalten ſich nun die Raumbeſtimmungen zu den Zeitbeſtimmungen wie Folgen, ſo muß es auch in ihnen Umſtände geben, die ſich nur mittels Anſchauungen beſtimmen laſſen; es können ihrer aber zugleich auch nicht mehrere ſein, als die Zeitbeſtimmungen enthalten. Dennoch reichen bei ihnen nicht ein fixer Punkt, eine gegebene Entfernung und das Früher- oder Späterſein des Punktes zu, ſondern es müſſen, um jeden beliebigen Punkt durch Hilfe reiner Begriffe ſeiner Lage nach vollſtändig feſtzuſtellen, wenigſtens vier Punkte im Raum durch Anſchauung gegeben ſein. Denn da Raumbeſtimmungen erſt dann eintreten, wenn ein Veränderwerden oder Verändern der Subſtanzen vorausgeſetzt wird, dazu aber wenigſtens zwei Subſtanzen, alſo auch zwei Orte erfordert werden, ſo haben wir ſtatt des einen fixen Zeitpunkts gleich ein Syſtem zweier Punkte, von denen jeder ſich eben ſo wenig wie ein einzelner Zeitpunkt anders als durch die Anſchauung, die ſich auf die gerade in demſelben vorhandenen Subſtanzen bezieht, beſtimmen läßt. Daraus folgt ſogleich, daß alle Syſteme zweier Punkte, weil ſie nur durch Anſchauung gegeben, alſo nur durch ſolche unter-

ſcheidbar ſind, daher alle innern durch reine Begriffe darſtellbaren Beſchaffenheiten gemein haben müſſen, einander ähnlich ſein werden.

Die beiden fernern begrifflichen Unbeſtimmtheiten in der Zeit führen eben ſo viele weitere im Raume herbei. Soll aus dem Wirken der beiden Subſtanzen irgend eine Veränderung, z. B. Ortsveränderung, hervorgehen, ſo iſt dazu wenigſtens noch ein Ort erforderlich, der zu den beiden erſten hinzukommt. Der durch Begriffe nicht beſtimmbaren Entfernung zwiſchen zwei Zeitpunkten entſpricht daher die begriffliche Unbeſtimmbarkeit dreier Orte im Raum. An die Stelle der dritten Unbeſtimmtheit in der Zeit, des Früher- oder Späterſeins, tritt im Raum noch die Annahme eines vierten Ortes, deſſen Lage gegen die drei andern nicht durch reine Begriffe beſtimmt werden kann. Sind dieſe vier Punkte, welche den Coordinaten des Punktes nach den drei Dimenſionen des Raumes entſprechen, durch Anſchauung gegeben, ſo läßt ſich, wie bekannt, jeder andere Punkt im Raume durch ſeine bloßen Verhältniſſe zu den gegebenen Stücken vollſtändig beſtimmen.

Mit Hilfe des Vorhergehenden reducirt ſich unſere Aufgabe, die Unmöglichkeit nächſter Raumpunkte zu erweiſen, auf einen ganz ſpeciellen Fall. Gelingt es nur von irgend einem beſtimmten Syſtem zweier Raumpunkte mittels reiner Begriffe nachzuweiſen, daß beide einen dritten zwiſchen ſich haben, ſo gilt das Gleiche von allen Syſtemen zweier Punkte, weil alle einander ähnlich ſind und dieſelben innern Beſchaffenheiten beſitzen. Es handelt ſich ſonach nur darum, nichts einzumengen, was nicht durch reine Begriffe ausdrückbar iſt, natürlich mit Ausnahme der vier aus der Natur der räumlichen Beſtimmungen folgenden Unbeſtimmtheiten. Wenn wir uns daher in der folgenden Deduction der Buchſtaben zur Bezeichnung gewiſſer Punkte bedienen, ſo geſchieht dies nur der Abkürzung wegen. Es ſind keineswegs innerlich verſchiedene, ſondern Punkte und Entfernungen von der Art, daß ihnen auch beliebige andere ſubſtituirt werden können, ſobald ſie nur dasſelbe Verhältniß unter einander haben.

Nehmen wir daher von einem beliebigen Punkte O zwei Richtungen ausgehend an in ſolcher Weiſe, daß zwei in denſelben liegende (beliebige) von einander verſchiedene Punkte M und N eine Entfernung von einander haben, welche der Summe ihrer Entfernungen vom gemeinſchaftlichen Ausgangspunkte O der Richtungen gleich iſt, ſo daß

$$MO + ON = MN,$$

so heißen die Richtungen OM und ON entgegengesetzt, und die Punkte M und N selbst auf entgegengesetzten Seiten des Punktes O liegend. Ein Punkt aber, der so gelegen ist, daß man ausgehend von ihm nach zwei entgegengesetzten Richtungen, in der einen derselben zum Punkte M, in der andern zum Punkte N gelangt, heißt zwischen diesen Punkten M und N gelegen.

Wir haben daher sogleich an dem eben construirten System der beiden Punkte M und N ein System zweier Punkte, welche einen dritten zwischen sich besitzen. Und da nach dem Vorhergehenden jedes System zweier Punkte jedem andern eben solchen ähnlich ist, so folgt, daß die Beschaffenheit, welche sich mittels reiner Begriffe ausdrücken läßt, wie folgt: „Jedes System zweier Punkte besitzt einen dritten so gelegenen, daß man in zwei von demselben ausgehenden entgegengesetzten Richtungen fortschreitend, in der einen nach dem einen, in der andern nach dem zweiten Punkte gelangt," jedem System zweier Punkte zukomme, oder daß je zwei Punkte einen dritten zwischen sich haben, oder daß nicht zwei Punkte einander die nächsten sein können.

Dieser Beweisführung läßt sich wenigstens nicht vorwerfen, was die Gegner gern thun, daß der Begriff einer jedesmaligen Entfernung je zweier Raumpunkte unter einander, der erst erwiesen werden soll, stillschweigend schon vorausgesetzt werde. Denn bei der Annahme des Systems zweier Punkte ist von der Entfernung derselben unter einander noch gar keine Erwähnung geschehen. Die Unbestimmbarkeit eines solchen Systems durch reine Begriffe, wovon einzig die Rede war, ergibt sich aus andern Gründen, und zwar unmittelbar aus der Unbestimmbarkeit des einfachen Zeittheils durch reine Begriffe. Wir gerathen daher gar nicht in die Nothwendigkeit, ein reines Aneinander, eine Null der Entfernung erst hinwegzuräumen, weil wir die Frage nach der Entfernung völlig bei Seite liegen lassen. Die Kraft des Beweises stützt sich vielmehr lediglich auf den Begriff der Aehnlichkeit, mit dessen Hilfe, was von einem System zweier Punkte durch den Augenschein als giltig erwiesen worden, auf alle Systeme dieser Art ausgedehnt wird. Als directe Folgerungen fließen hieraus die Sätze: daß zwischen zwei Punkten eine Entfernung statthaben müsse, weil je zwei einen mittlern zwischen sich besitzen, und eben so: daß alle Entfernungen einander ähnlich sein müssen, weil es sämmtlich Systeme zweier Punkte sind, zu deren innern Beschaffenheiten die Entfernung gehört.

Nicht so streng direct, wie der eben angeführte, aber doch mit hinreichender Gewißheit, läßt sich behufs der Widerlegung der zweiten Auslegungsweise unmittelbarer Wirkungen als Wirkungen nächster Substanzen, zwischen welchen sich leerer Raum befindet, der Beweis für die stetige Erfüllung des Raumes führen. Allerdings würde diese unmittelbar eine Folge der Existenz des allervollkommensten Wesens sein, dessen Eigenschaften es verlangen, daß es, um dem obersten Sittengesetze zu genügen, so viele Wesen zur Glückseligkeit geschaffen habe, als nur überhaupt an sich möglich war. Ihre Möglichkeiten zu existiren, sind die Orte, an welchen sie existiren. Bliebe einer derselben unerfüllt, so ginge auch die Möglichkeit eines der Glückseligkeit fähigen Wesens nicht in Wirklichkeit über.

Wenn man diesen Beweis vermeiden will, weil er sich, wie man glauben könnte, auf theoretisch nicht streng genug erweisbare Sätze stützt, so liefert uns derselbe Begriff der Aehnlichkeit, der in der Geometrie von der folgenreichsten Verwendbarkeit ist, sogleich Mittel zu einem andern. Nach dem oben Erwähnten besitzt jedes System zweier Punkte eine Entfernung und sind alle Entfernungen einander ähnlich. Sind aber alle Systeme zweier Punkte einander ähnlich, so sind es auch alle einzelnen Punkte des Raums. Denn wären diese es nicht, so wäre die innere Verschiedenheit der Punkte, aus welchen das System besteht, auch eine innere Verschiedenheit der Systeme zweier Punkte selbst, und daher keineswegs die letztern sämmtlich unter einander ähnlich.

Die Aehnlichkeit aller einfachen Raumpunkte hat zur Folge, daß sich kein innerer, in dem Wesen irgend eines Punkts liegender Grund auffinden läßt, warum er weniger als ein anderer geeignet sein sollte, zum Ort eines einfachen Wesens zu dienen. Es läßt sich daher durchaus kein Grund aus reinen Begriffen namhaft machen, warum, wenn gewisse Punkte erfüllt sind, nicht alle erfüllt sein sollen. Daß aber wenigstens einige Punkte erfüllt seien, daran können wir um so weniger zweifeln, als ja wenigstens unser eigenes Ich, unsre eigene Seele irgend einen Ort im Raume einnimmt*). Dem Gegner der stetigen Raum-

*) Kant in den Träumen eines Geistersehers (S. W. v. Rosenkranz VII.) läugnet zwar, daß ein geistiges Wesen einen Raum zu erfüllen vermöge, gibt aber zu, daß materielle einfache Wesen einen Punkt im Raume erfüllen. „Wesen (S. 38), welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an

erfüllung bleibt die Laſt des Beweiſes vorbehalten, daß es einen Grund gebe, um deswillen nicht alle Orte des Raumes gleichgut zur Aufnahme

---

ſich haben, werden, ſo viel man deren vereinigt, niemals ein ſolides Ganze ausmachen .... es ſind immaterielle Weſen, und wenn ſie Vernunft haben, Geiſter. Denn,» fährt er fort, »eine Maſſe, die einen Kubikfuß ausfüllt, wird Niemand einen Geiſt, ſondern Materie nennen. Füge ich nun einen Geiſt hinzu, ſo muß entweder ein einfaches Theilchen jener Maſſe austreten, damit der Geiſt Platz habe, oder der Letztere darf gar keinen Raum darin einnehmen. Im erſtern Fall muß bei Hinzuthat eines zweiten Geiſtes ein zweites Maſſentheilchen den Raum verlaſſen, ein drittes eben ſo, und ſo geht es fort, bis zuletzt ein Klumpen von Geiſtern da iſt, eben ſo undurchdringlich, wie vorher die Materie, und daher von ihr ganz und gar nicht verſchieden, was man kaum zugeben wird. Bedarf der Geiſt aber keinen Platz, ſo iſt er auch immateriell und erfüllt keinen Raum.» Ob übrigens Weſen letzterer Art möglich ſeien, läßt Kant dahingeſtellt. Wenn aber der Satz richtig iſt, daß zwei Punkte einander niemals die nächſten ſein können, ſo iſt das obige Raiſonnement ſchon deshalb außer Giltigkeit, weil gar keine Nothwendigkeit vorhanden iſt, daß wo der Geiſt eintritt, ein einfaches materielles Weſen deshalb hinaus müßte, ſelbſt wenn der Geiſt einen Ort, wie ein materielles Weſen ausfüllte. Dies Ausfüllen iſt aber doch ſowohl vom Geiſte, als von der materiellen Einheit, welcher letztern es Kant ſelbſt zugeſteht, nur bildlich zu verſtehen. Gewöhnlich braucht man dieſes Wort, um damit das Erfüllen eines Raumes anzudeuten, der bereits eine gewiſſe Ausdehnung hat. Ein einfacher Raumtheil, dergleichen der Ort der »materiellen Einheit» ſo gut, wie der des Geiſtes ſein muß, hat keine Ausdehnung. Er iſt nichts, als der Grund, welcher zur Erklärung dient, warum ein einfaches veränderliches Weſen binnen gewiſſer Zeit gerade dieſe und keine andern Veränderungen theils erleidet, theils ausübt. Ein Grund dieſer Art muß ſowohl bei der materiellen Einheit als beim Geiſte vorhanden ſein, denn beide ſind veränderliche Weſen. Oder wäre der Geiſt als Immaterielles dies nicht? Dann müßte er unveränderlich, alſo unendlich, alſo die Gottheit ſelbſt ſein. Das ſind wenigſtens Geiſter von der Gattung unſeres Ich nicht. Warum ſollte daher der Geiſt keinen Ort einnehmen können? Ja warum ſoll er nicht eben ſo gut ſeinen Ort allein einnehmen können, wie die »materielle Einheit» thun ſoll? Warum ſoll endlich einem »Klumpen von Geiſtern,» vorausgeſetzt, daß er aus einer unendlichen Menge von Geiſtern beſteht, deren jeder nach dem Vorhergegangenen ſeinen einfachen Ort als veränderliches Weſen einnimmt, nicht Ausdehnung, Maſſenhaftigkeit, kurz jede der Eigenſchaften zukommen, welche man gewöhnlich der Materie beilegt, ohne daß dadurch die einfachen Geiſter, die ihn ausmachen, genöthigt werden, ſelbſt ausgedehnt, maſſenhaft, etwa gar zu-

einfacher Subſtanzen geſchickt ſein ſollen. Die Auffindung eines ſolchen dürfte um ſo ſchwieriger ſein, da die Möglichkeit des allſeitigen Erfülltſeins des Raumes eine abſolute, eine aus theoretiſchen Wahrheiten abfolgende iſt, und auch praktiſche oder moraliſche Gründe nicht dagegen, wohl aber unter Vorausſetzung eines vernünftigen Welturhebers, ſehr nachdrücklich dafür ſprechen. So ſehr wir daher auch der Meinung ſind, daß ſich für die Exiſtenz des vollkommenſten Weſens, welche in der frühern Faſſung des Beweiſes vorausgeſetzt wurde, die entſcheidendſten Beweiſe angeben laſſen; ſo ſollte der letztangeführte Grund ſelbſt dem Atheiſten genügen, da er einſehen muß, daß die Möglichkeit allſeitiger Raumerfüllung eine an ſich abſolut vorhandene, und nicht erſt durch die Vorausſetzung eines weiſen Welturhebers bedingte iſt. Da aber eine Möglichkeit in ihr ſelbſt oder außer ihr liegende Gründe verlangt, warum ſie nicht zur Wirklichkeit gelangt, ſo hat Jeder, der die ſtetige Raumerfüllung beſtreitet, die Verpflichtung auf ſich dergleichen nachzuweiſen. So lange dies nicht geſchehen, haben wir von unſerer Seite

---

ſammengeſetzt u. ſ. w. zu ſein? Können einem Ganzen nicht Eigenſchaften zukommen, die den Theilen fremd ſind? Wir brauchen dabei blos an ſich neutraliſirende chemiſche Verbindungen zu erinnern. Tafel in der kleinen Schrift über Kant's Verhältniß zu Swedenborg (Tübingen 1845) hat dieſe Anſichten Kant's über die Immaterialität und Unräumlichkeit der Seele erſt neuerlich wieder aufgenommen. Auch er fürchtet, daß die Erkenntniß der Gleichartigkeit zwiſchen Geiſtern und „materiellen Einheiten," die ja doch auch nichts weiter ſein können, als einfache Subſtanzen zum »Materialismus» führe. Richtiger wäre es vielleicht: zum Spiritualismus, denn ſie vergeiſtigt auch die Elemente der Materie, ſtatt die Geiſter zur Materie herabzuſetzen. Zwiſchen geiſtigen und materiellen Einheiten kann keine andere als eine bloße Gradverſchiedenheit ſtatthaben. Die Annahme eines ſpecifiſchen Unterſchieds Beider in Betreff ihrer innern Beſchaffenheit ſowohl als ihrer räumlichen Verhältniſſe führt auf ſo ſeltſame Annahmen, wie Tafel's (nach Herbart's Vorgang) gemachte Vorausſetzung eines doppelten Raumes. Die immateriellen Weſen ſollen außerhalb des Raumes ſein, und doch in Verhältniſſen, die unter ſich »Figuren, Geſtalten» und „räumliche Formen» bilden. Sie befinden ſich in einem Analogon des Raumes, der keiner iſt, und doch wie ein ſolcher ausſieht. Wie dadurch Raum und Zeit zu bloßen, die Dinge ſelbſt nichts angehenden Denkformen werden, haben wir oben ſchon in dem Abſchnitt über die Selbſterhaltung zu zeigen verſucht.

keinen Grund, von der Annahme der allseitigen Erfüllung des Raumes abzugehen. Kann die letztere daher auch nicht für eine direct bewiesene gelten, so gründet sie sich doch auf als wahr anerkannte, rein aprioriſche Sätze, die widerlegt sein wollen, eh' sie selbst verworfen werden kann.

Stehen nun die zwei Sätze: je zwei Punkte haben einen dritten zwischen sich, und: der Raum ist allseitig stetig erfüllt, aprioriſch fest; so beruht auf ihnen auch die Lösung der vorangeführten Schwierigkeiten. Es darf nicht mehr befremden, daß wir durch wirkliche Theilung nimmermehr zu Punkten gelangen, welche so beschaffen wären, daß wir die Linie durch deren Aneinanderlegung (!) zu construiren vermöchten, weil solche nächste Punkte an sich unmöglich sind. Wir dürfen nicht mehr daran zweifeln, daß dieselben Atome, die bisher in unendlicher Menge und stetigem Zusammenhang einen weiter ausgedehnten Raum erfüllten, auch in einem viel enger begrenzten Raume Platz finden können, welchen sie gleichfalls stetig erfüllen. In allen diesen Fällen ist es der Umstand, daß zwischen je zwei Raumpunkten noch ein dritter und dies fortgesetzt, eine ganze unendliche Menge von Orten liege, der unsere Bedenklichkeiten behebt; aber aufgeben müssen wir es desungeachtet aus demselben Grunde, zusammengesetzte Raumdinge und den Raum selbst etwa auf ähnliche Weise aus ihren einfachen Bestandtheilen Stück für Stück zusammensetzen und construiren zu wollen, wie man Sandkörner zu einem Haufen zusammenträgt.

Um dieses Construiren handelt es sich aber auch gar nicht, sondern um die Erkenntniß und den Beweis gewisser Wahrheiten. Sind diese einmal außer Zweifel gesetzt, welches bei Erfahrungssätzen durch die Erfahrung selbst und den Augenschein, bei Begriffssätzen aber wieder nur durch bereits anerkannte Begriffswahrheiten möglich ist; widersprechen sie also keiner reinen Begriffswahrheit, sondern folgen vielmehr aus einer oder mehreren solchen: so besitzen auch ihre Gegenstände die Beschaffenheiten, welche sie von ihnen aussagen, mit Nothwendigkeit, und wir können dessen gewiß sein, selbst wenn wir sie an den Dingen nicht empiriſch nachzuweisen vermögen. Eine ganz andere Frage ist es, ob wir von diesen Beschaffenheiten der Dinge uns mittels unserer Einbildungskraft ein wie immer vollständiges „Bild" zu entwerfen im Stande seien, und diese wird sich in sehr vielen Fällen verneinen lassen. Vom Einfachen, vom Unendlichen vermag sich das Denken wohl einen Be-

griff, die Einbildungskraft aber kein Bild zu machen. Darum wäre es gleichwohl irrig, zu sagen, daß wir die Begriffe des Einfachen und Unendlichen nicht hätten. Haben wir sie nicht, indem wir davon sprechen? Sagen wir nicht sogar von den Gegenständen, den einfachen sowohl als den unendlichen, manche unbezweifelte Beschaffenheit aus, ohne sie sinnlich wahrnehmen zu können, z. B. gleich, daß wir uns von den erstern kein Bild zu machen im Stande sind, oder daß wir mit der Zählung des letztern niemals fertig werden u. s. w.? Sagt man also wohl mit Recht, man könne diese Begriffe nicht denken, und die Schwierigkeiten der Raumconstruction seien deshalb unauflöslich und die Stetigkeit des Raumes, die sich aus streng aprioriſchen Gründen darthun läßt, selbst verwerflich, weil ihr die construirende Einbildungskraft nicht zu folgen vermag? Gesteht doch selbst Fischer, obgleich er für seine Person nicht weniger dagegen handelt: „Diejenigen, deren wissenschaftliche Beschäftigung ganz im Gebiete der Anschaulichkeit liegt, glauben Mangel an Deutlichkeit und Befriedigung des Verstandes zu finden, wo sie die Anschaulichkeit vermissen. Aber Deutlichkeit ist Sache des Verstandes, nicht des Anschauungsvermögens, und das, was blos gedacht, aber nicht angeschaut wird, ist vollkommen deutlich, wenn es mit vollem Bewußtsein gedacht wird und nach den Gesetzen des Denkens nicht anders gedacht werden kann *).“ Dasselbe ist hier der Fall. Zwei unumstößliche Lehrsätze, die sich streng erweisen lassen, zwingen uns den Raum stetig zusammenhängend und stetig erfüllt zu denken; das Widerstreben unsers Vorstellens entsteht aus natürlicher Beschränktheit unsrer Einbildungskraft, die das begrifflich Gedachte auch bildlich anschauen will, was bei einfachen Punkten und unendlicher Anzahl nicht gelingen kann. Während die Einführung der reinen Aneinander offenbar der erwiesenen Begriffswahrheit, daß sich je zwei Punkte nur entweder im Ineinander, wo sie derselbe Punkt sind, oder im Auseinander, wo dann ein Zwischen nothwendig wird, befinden können, geradezu widerstreitet, und auf diese Weise richtige Raumvorstellungen aus einer erweislich falschen abgeleitet werden sollen: tritt unsre begriffliche Erkenntniß nur mit der fehlerhaften Angewöhnung unsrer Phantasie in Widerspruch, an die Stelle des begrifflich Erfaßten ein sinnliches Schema schieben, das Unendliche verendlichen, das Nieanschaubare an-

*) Abhandlungen zur Atomenlehre (Berl. Ak. d. W. 1828, S. 88).

ſchauen zu wollen. Dieſe ſinnlich erreichbar und conſtruirbar ſein ſollende iſt die wahre „ſchlechte" Unendlichkeit, für welche die Dialektik mit ſo viel Unrecht den Proceß in infinitum überhaupt und die unendliche Zahlenreihe ausgegeben hat. Das Unendliche einer Zahlenreihe, die unendliche einen Körper oder ein Raumding erfüllende Menge von Punkten iſt darum weder unbeſtimmt noch unbegrenzt. Sagen wir z. B. „die Reihe aller Primzahlen," ſo iſt dadurch jedes Glied, das in dieſe Reihe gehört, genau beſtimmt, und jedes Ungehörige eben ſo ausgeſchloſſen, wenn wir auch weder jedes einzelne Glied mit Namen, noch ihrer aller Summe anzugeben wiſſen. Spreche ich von dem Inbegriff ſämmtlicher innerhalb des Umfangs des Dreieckes **ABC** in derſelben Fläche gelegenen Punkte, ſo habe ich damit nicht nur alle außerhalb dieſes Umfangs vorhandenen, ſondern auch die Punkte des Umfangs ſelbſt ausgeſchloſſen, und dadurch die unendliche Menge der innern Punkte ſo genau beſtimmt, daß kein Zweifel mehr entſtehen kann, ob irgend ein wo immer belegener Punkt zu den innern oder den äußern, oder den Punkten des Umfangs gehöre. Auf gleiche Weiſe beſtimmt ſich die unendliche Menge der Punkte, welche die Linie **ab** oder den Körper **ABCD** ausmachen. Daraus erhellt, daß gar kein Widerſpruch in dem Umſtande liegt, daß z. B. die Linie **ab** zugleich, aber in verſchiedener Hinſicht, endlich und unendlich; die Summe einer unendlichen Reihe z. B. ſämmtlicher zwiſchen den natürlichen Zahlen 1 und 2 gelegener Brüche — einer endlichen Größe: der Einheit gleich ſei, daß ſomit ein Unendliches nicht nur begrenzt, ſondern auch genau beſtimmt ſein könne.

Die erwähnten Schwierigkeiten, die dem Raumbegriffe und der Erklärung des Unendlichen angehören, mögen einen Theil von jenen ausgemacht haben, die nicht nur Leibnitz, ſondern auch manchen Andern abſchrecken konnten, den von uns im Sinne ſeiner Grundſätze angedeuteten Ausweg einzuſchlagen. In der That, iſt unſere in Uebereinſtimmung mit den größten Denkern, wie Plato, Ariſtoteles, Zeno, Euklides, Archimedes, St. Auguſtin, Thomas von Aquin, Scotus, Occam, Newton, Leibnitz, Boscowich u. m. a. dem einzigen Epikur und einigen Neuen gegenüber vertheidigte Behauptung richtig: ſo iſt die bisher verſuchte Erklärung des äußern Einfluſſes, mittels Berufung auf unmittelbare d. i. wie man ſich einbildete, zwiſchen nächſten Raumpunkten oder zwiſchen nächſten Sub-

ſtanzen ſtattfindende Wirkungen, in einer weſentlichen Rückſicht falſch und bedarf der Verbeſſerung. Das Sinnenfällige, welches dieſelbe dadurch erhielt, daß man ſich beim unmittelbaren Einfluß die wirkende und leidende Subſtanz in nächſter Nähe, in unmittelbar aneinander anſtoßenden Orten, in einer kleinſten Entfernung dachte, ſo daß die **actio** wohl eine **transiens**, wohl gar **in distans**, aber nur in der kleinſten Entfernung, nämlich in der des reinen Aneinander war, müſſen wir völlig aufgeben. Denn ſowohl die Annahme, es gebe nächſte Raumpunkte, als jene, es gebe einfache Subſtanzen, zwiſchen welchen ſich leerer Raum befinde, verlangt eine Unmöglichkeit und ſteht mit wahren Begriffserkenntniſſen im Widerſpruch. Niemals kann die Diſtanz, auf welche die unmittelbare Wirkung ſich erſtreckt, eine kleinſte werden, weil, ſo nahe wir uns auch zwei Punkte gerückt denken mögen, immer noch eine ganze Unendlichkeit zwiſchen beiden liegt; in keinem Fall kann ein Atom den andern berühren, weil ſie weder in demſelben noch in zwei unmittelbar aneinander ſtehenden Orten befindlich ſein können *), nimmermehr kann eine Durchdringung ſtatthaben, weil zwei einfache Weſen nicht in einem einzigen Orte ſein können. Eben ſo wenig ſtichhältig iſt auch die Suppoſition, die wir bisher gemacht, daß die Einwirkung immer in der geraden Linie erfolgen müſſe, oder durch eine dazwiſchen liegende Subſtanz aufgehoben würde. Bleiben wir bei dem dort angeführten Beiſpiel von dem Stoße dicht aneinander aufgehangener Kugeln, ſo iſt es klar, daß die Einwirkung der Erſten auf die Letzte nicht durch die mittlere vermittelt werden muß, ſondern eben ſo gut durch eine Seitenbewegung der erſten Kugel in halbkreisförmiger Schwingung erfolgen könne. Auch der Stoß der Kugel auf der Fläche mittels des Rückpralls von einer elaſtiſchen Wand kann dasſelbe beweiſen.

Iſt dem alſo, ſo ſcheint es faſt, als ſei damit das ganze mühſam gewonnene Reſultat einer möglichen äußeren (unmittelbaren und folglich auch mittelbaren) Einwirkung der einfachen Subſtanzen unter einander, völlig über den Haufen geworfen. Wir müſſen alle von ſinnlichen Wahrnehmungen und Vorſtellungsweiſen hergenommenen Gedanken fallen laſſen; weder Uebergang materieller Theilchen, noch kleinſte Diſtanz, weder Berührung noch Durchdringung ſind zuläſſig, wenn es gilt, den äußern Einfluß zu erklären; es bleibt uns, wenn wir nicht die

*) Vgl. die Anmerk. S. 149.

Möglichkeit der äußern Einwirkung als ſolche vernichten wollen, nichts übrig, als der Begriff der unmittelbaren Wirkungen allein ohne jeden weitern Zuſatz.

Alles was wir von jetzt an von der Vorſtellung des unmittelbaren Einfluſſes fern halten müſſen, waren nur Verſuche, dieſen widerhaarigen Begriff auf irgend eine Weiſe für unſere Einbildungskraft zurecht zu machen. Eine Wirkung in die Ferne bei der kleinſten Diſtanz dünkt uns eher begreiflich, als eine, bei welcher die Entfernung nur auf die Größe des Erfolgs Einfluß hat. Dabei vergeſſen wir in der Regel, daß da alle Entfernungen einander ähnlich ſind, es für den Eintritt der Wirkung ſelbſt ganz gleichgiltig ſein muß, ob ſie in größerer oder geringerer Entfernung erfolgt. Die Größe der Entfernung iſt ein rein zufälliger Umſtand. Denn da ſie ſelbſt nicht durch reine Begriffe, ſondern nur durch Vergleichung mit gewiſſen Anſchauungen beſtimmt werden kann, ſo kann es auch keine reine Begriffswahrheit geben, die unterſagte, daß in einer Entfernung von dieſer oder jener Größe noch eine unmittelbare Wirkung ſtattfinde. Ein Satz, der dies Verbot in Bezug auf eine beſtimmte Entfernung enthielte, wäre kein reiner Begriffsſatz mehr, weil dieſe beſtimmte Entfernung eine Anſchauung in denſelben hineintrüge. Was aber nicht durch eine reine Begriffswahrheit verboten wird, was nicht mit einer ſolchen im Widerſpruche ſteht, das iſt an ſich möglich, und bedarf eines hindernden Grundes, warum es nicht wirklich werden ſolle oder werden könne. So das Stattfinden äußerer Einwirkung in jeder beliebigen Entfernung.

Transeunte Action durch Berührung ſagt unſerer an möglichſte Nahebringung und Verdrängung körperlicher Gegenſtände gewöhnten Phantaſie mehr zu, als äußerer Einfluß ohne dieſelbe. Allein was denken wir uns unter Berührung? In der Regel erklärt man, dieſelbe finde ſtatt, wenn gewiſſe Theile zweier oder mehrerer Körper ſich in demſelben Raumtheile befinden. Allein dies iſt ſchlechterdings unmöglich, weil nicht zwei (wenn auch einfache) Weſen an demſelben Orte ſein können. Legt man aber die Berührung zweier Körper ſo aus, daß zwiſchen ihnen kein Raum mehr iſt, ſo widerſpricht dies dem erwieſenen Lehrſatze, daß zwei Punkte ſich niemals die nächſten ſein können. Im gewöhnlichen Leben wird unter Berührung zweier Körper meiſt nur verſtanden, daß ſich zwiſchen denſelben nur mehr Luft oder Waſſer, oder eine andere ihnen ungleichartige und ſehr wenig dichte Maſſe in

ſehr dünnen Schichten befinde. Aber man mag unter Berührung dies oder was man ſonſt immer will, verſtehen, ſo ſieht man, immer müſſe auch bei dem Einwirken zweier Körper auf einander, bei ſogenannter Berührung, irgend ein unmittelbares Einwirken einer oder mehrerer Subſtanzen des Einen auf eine oder mehrere des Andern, und ſomit eine actio in distans ſtattfinden, weil es ſonſt nie zu einer vermittelten Einwirkung käme.

Mit dem Grundſatze: zwei Weſen, einfach oder zuſammengeſetzt, können ſich nicht in demſelben einfachen oder zuſammengeſetzten Raume befinden, iſt eigentlich auch ſchon die Hypotheſe der Durchdringung der Körper und Atome abgewieſen. Wir glauben ſie dort wahrzunehmen, wo im Grunde nur die Erſcheinungen der Poroſität in feinerer Geſtalt vor ſich gehen. Bei unſerer Anſicht von ſtetig erfülltem Raume erſtreckt ſich die Poroſität viel weiter, weil es niemal zwei Punkte gibt, die nicht zwiſchen ſich das Eintreten eines dritten duldeten. Wenn ſich aber die Vertheidiger jener Hypotheſe auf das Zeugniß der Chemie berufen, ſo ſpricht dieſe oder vielmehr die atomiſtiſche Theorie in derſelben ihnen gerade entgegen. Dieſe erkennt überall nicht Miſchung ſondern Mengung, kein Ineinanderſein; und die „Durchdringung" erſcheint als blos an zuſammengeſetzten Körpern vor ſich gehendes Phänomen in Folge der Poroſität. Dabei fällt es der Chemie nicht ein, die Zahl der Atome, die einen Körper conſtituiren, abſolut angeben zu wollen, wie denn überhaupt, was ſie Atome nennt, nicht als ein abſolut einfacher Theil (eine Monade), ſondern als ein aus mehreren (im Grunde unendlich vielen einfachen Theilen) zuſammengeſetztes Körperchen angeſehen werden ſoll. Sie begnügt ſich vielmehr mit Angabe des Verhältniſſes, in welchem ſich Atome verſchiedener Gattung in Bezug auf einen als Maßſtab angenommenen Stoff miteinander verbinden.

Alles dieſes, wozu noch die Vorſtellung der Geradlinigkeit der äußern Einwirkung kommt, wie man ſie aus den ſichtbaren Erſcheinungen des Stoſſes, des Schuſſes u. dgl. abſtrahirt, alles dies ſoll uns helfen, ein Bild der unmittelbaren Einwirkung zur Veranſchaulichung zu entwerfen; alles dies ſoll mit dazu beitragen, eine Erklärung des Wie, der Art und Weiſe, wie dieſelbe vor ſich geht, zu liefern, während es gerade das Weſen der unmittelbaren Wirkung iſt, gar kein „Wie" zuzulaſſen. Eine Wirkung, von welcher ſich ein „Wie" angeben ließe, wäre eine vermittelte, der Erklärung fähige, eine ſolche, welche

ſich zerlegen läßt, alſo eine zuſammengeſetzte, die ſelbſt wieder fähig ſein müßte, auf einfache, unvermittelte zurückgeführt zu werden.

Unternehmen wir es daher, die unmittelbaren Wirkungen zu erklären, ſo verſuchen wir etwas, das ihrem Begriffe widerſpricht; etwas, welches an und für ſich unmöglich iſt. Mißlingt uns daher die Erklärung, führt ſie Widerſprüche, Irrthümer und Unrichtigkeiten herbei, ſo iſt dies nur eine Folge unſrer ungereimten Forderung: das Unerklärbare ſolle ſich erklären laſſen. Keineswegs aber darf uns dies Mißlingen an der Wahrheit des Satzes ſelbſt, es gebe unmittelbare Wirkungen, irre werden laſſen, ſo wenig als das Mißlingen aller Verſuche, den reinen Sauerſtoff zu zerlegen, uns zweifeln machen darf, ob ein ſolcher Stoff wirklich vorhanden ſei, vielmehr gerade zur vollkommenſten Beſtätigung dient, es exiſtire ein ſolcher, und zwar als einfacher Stoff.

Laſſen wir daher von jetzt an alle aus dem Streben, das begrifflich Gedachte auch möglichſt ſinnlich zu vergegenwärtigen, hervorgegangene Erklärungsverſuche bei Seite, und halten wir uns ſtreng an den Begriff der unmittelbaren Wirkungen ſelbſt. Zuvörderſt ergibt ſich, daß jede unmittelbare Wirkung eine **actio transiens et in distans**, und zwar in was immer für eine endliche Entfernung ſein müſſe.

Betrachten wir neuerdings den Stoß zweier Kugeln. Es iſt klar, daß der ſtoßende Körper nicht früher in den Ort des geſtoſſenen eindringen kann, als bis dieſer denſelben verlaſſen hat. Wann wird dieſer aber anfangen, denſelben zu verlaſſen? Sobald der Erſtere auf ihn einwirkt. Wie geſchieht das? Sobald er ihn berührt, ſagt die ſinnliche Wahrnehmung, d. h. ſobald beide einen Punkt gemein haben, wie z. B. die Tangente und ihre krumme Linie. Dieſe ſinnliche Betrachtungsweiſe müſſen wir jetzt fernhalten. Denn lagen nicht die Körper noch vor dem Stoſſe ganz auseinander, und jetzt ſollen ſie einen gemeinſchaftlichen Punkt beſitzen? Sie müßten ſich alſo wohl durchdringen? Allein wäre dann noch ein Grund vorhanden, daß die geſtoſſene Kugel von der Stelle weiche, ſobald die ſtoſſende ſich völlig in dieſelbe eindrängen kann? Folglich durchdringen ſie einander nicht, weder ganz noch theilweiſe, haben keinen Punkt gemein, liegen alſo gänzlich auseinander. Gleichwohl weicht die Eine, ehe die Andere ſie berührt, vom Platze, erleidet daher eine Wirkung aus der Ferne. Wie groß darf die Entfernung ſein, damit noch eine Wirkung erfolge? Läßt ſich ein innerer

Grund angeben, warum in einer gewiſſen Entfernung dieſelbe noch erfolgen könne, in einer andern nicht mehr, (natürlich abgeſehen von den dieſelbe ſchwächenden äußeren Einflüſſen, welche ſie vielleicht unſerer Wahrnehmung entziehen, dennoch aber nicht vernichten und auf Null bringen können)? Keineswegs; alle Entfernungen ſind einander ähnlich. Müſſen wir daher zugeben, daß eine Subſtanz auf eine andere einwirken könne in einer gewiſſen Entfernung, ſei ſie auch noch ſo klein: ſo beſteht dieſe Möglichkeit des Einwirkens auch in jeder andern noch ſo großen Entfernung, nur der Grad der Einwirkung wird ſich nach Maßgabe dieſer Entfernung ändern müſſen. Es enthält daher nichts Widerſinniges, zu behaupten, daß jede Subſtanz, die nur überhaupt nach außen wirkt, auch bis in die größtmögliche Entfernung hinaus unmittelbar zu wirken im Stande ſei.

Dies iſt aber auch Alles, was wir über das Weſen unmittelbarer Wirkungen ihrer Natur nach zu ſagen vermögen. Sie weiter erklären und auseinander ſetzen wollen, hieße ſie in vermittelte, nicht mehr einfache und unvermittelte Wirkungen umwandeln. Die unmittelbare Wirkung iſt ein einfacher, theilloſer Act, deſſen Daſein nothwendig wird durch das factiſche Vorhandenſein zuſammengeſetzter und theilbarer Acte, und deſſen weitere Auseinanderſetzung ſeiner einfachen Natur entgegen iſt. Sie iſt aber der einzig mögliche und denkbare Ausweg, unſer metaphyſiſches Denken mit dem Augenſchein der ſinnlichen Erfahrung in Uebereinſtimmung zu bringen. Dies könnte gering ſcheinen; vielleicht könnte Jemand gerade darum Mißtrauen gegen ſie hegen, weil ſie ſich mit der Erfahrung zu harmoniren bemüht, weil ſie ſich auf den Augenſchein beruft, und auf dieſe Weiſe nicht auf reinen Begriffswahrheiten, ſondern auf bloßen Erfahrungs- und Wahrſcheinlichkeitsſätzen zu beruhen ſcheint. Selbſt wenn dies der Fall wäre, würde ſie durch einen Vergleich mit den Hypotheſen anderer Syſteme noch nichts verlieren. Abgeſehen davon, daß dieſe meiſt geradezu der Erfahrung, dem Augenſchein, der Wahrſcheinlichkeit widerſtreiten: haben wir auch nachzuweiſen geſucht, daß ſie gewiſſen unbeſtreitbaren Begriffswahrheiten zuwider ſind, während die unſere nicht nur als an ſich möglich, weil ſie der Erfahrung entſpricht, als wahrſcheinlich, ſondern als wirklich und nothwendig anerkannt werden muß. Wirft man ihr dagegen vor, ſie ſei undenkbar; denn ſie verlange etwas Einfaches, Unbegreifbares, Unerfaßliches zu erfaſſen, ſo erinnere man ſich, ob es wohl leichter ſei,

die intellectuelle Anſchauung, die pantheiſtiſche Subſtanz, die logiſche Idee, das Abſolute klar und anſchaulich zu denken. Kann bei den letztern von einem klaren, deutlichen Denken nur überhaupt die Rede ſein, wo die erſte Forderung damit beginnt, ſo heterogene Dinge, wie Denken und Sein, zu identificiren, oder eine unendliche Vielheit, Individualität und Mannigfaltigkeit in eine unbegreifliche Einheit zu verſchmelzen? Kein unbefangener Verſtand ſträubt ſich gegen den von ſelbſt klaren Satz: daß es Veränderungen gebe, von welchem aus wir auf dem natürlichſten Wege durch Anwendung eben ſo unzweifelhafter reiner Begriffswahrheiten: Wo es Zuſammengeſetztes gibt, müſſe es Einfaches; Wo es Vermitteltes gibt, Unvermitteltes geben, zu der Annahme unmittelbarer, an und für ſich (ihrem Weſen nach) nicht weiter erklärbarer, Wirkungen gelangten: aber jedes geſunde Denken empört ſich gegen jede Identification des Begriffs mit ſeinem Gegenſtande, weil ſie der unmittelbarſten Erfahrung und dem ſchlichteſten Verſtandesurtheil widerſtreitet und lächerlich wird, ſobald ſie ſich nur in die entfernteſte Nähe des wirklichen Lebens wagt*). Dawider war freilich kein anderes Mittel übrig, als indem man den Verſtand ſelbſt ſeiner unbeſtrittenſten Rechte entſetzte, und im Widerſpruch die Wahrheit fand, womit man jedoch die Henne todtſchlug, welche die goldenen Eier legte. Nicht genug läßt ſich im ſchroffen Gegenſatz zu dieſer kühnen, auf innerlich widerſprechenden Grundlagen beruhenden Hypotheſenbauerei der modernen Weltweisheit der Tiefſinn, Ernſt und wahrhaft tief eindringende Forſchergeiſt Herbart's hervorheben. Wenn desungeachtet auch er wie in ſo manchen Punkten, ſo beſonders in jenem wichtigen Theile der Metaphyſik, deſſen Darſtellung uns in dieſem Augenblick beſchäftigt, nicht jede Anforderung zu befriedigen vermag, ſo liegt die Schuld weniger darin, daß er Schwierigkeiten leichtfertig überſprungen, oder oberflächliche dialektiſche Brücken darüber geſchlagen hätte: ſondern vielmehr in der allzu großen Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher er Hinderniſſe und Widerſprüche auch dort zu erblicken meinte, wo für Andere, die nicht weniger als er nach beſonnener Gründlichkeit ſtreben, keine vorhanden zu ſein ſcheinen. Die einfache Qualität, das reine Aneinander machten ihm eine Vermittlung, wie die unſrige, unmöglich. Dennoch iſt er es, deſſen gewichtiges Zeugniß uns zur erfreulichen Beſtätigung unſeres

*) Vgl. Exner: Pſychol. der Hegel'ſchen Schule a. m. a.

Schluſſes von den in der Erfahrung ſtattfindenden vermittelten Wirkungen auf die unvermittelten nicht mehr wahrnehmbaren, zwiſchen den einfachen Weſen, dienen kann.

Der hauptſächlichſte Einwand nämlich, der ſich gegen unſere ganze bisherige Deduction der unmittelbaren Wirkungen erheben ließe, dürfte der ſein: daß wir bei unſrem Beweiſe von der Erfahrung ausgehen, die uns das Daſein wenigſtens mittelbarer Wirkungen darbietet, und daß daher unſere ganze Schlußfolge ſtatt auf reinen erweislichen Begriffsſätzen, auf bloßen mehr oder weniger gewiſſen Wahrſcheinlichkeitsurtheilen beruht. Dabei liegt die Anſicht zu Grunde, daß von allen jenen Sätzen, die von einem Gegenſtand der Erſcheinungswelt etwas ausſagen, keiner unmittelbare Gewißheit habe. Die Skepſis weiſt nach, daß wir nicht ſelten ganz falſche Wahrſcheinlichkeitsurtheile fällen, daß wir dem Augenſcheine trauend Dinge zu erblicken oder zu hören meinen, deren Vorſtellungen blos in der krankhaften Beſchaffenheit unſerer Organe ihren Grund haben. Die Sinnestäuſchungen ſind oft unwiderſprechlich. Daraus zieht ſie den Schluß, daß dem Zeugniß der Sinne überhaupt nicht zu vertrauen ſei, daß Wahrnehmungsurtheile nur durch eine häufige, völlig gleichlautende Wiederholung einen Grad von Wahrſcheinlichkeit zu erſteigen im Stande ſind, welchen wir ohne merklichen Nachtheil an die Selle der Gewißheit ſetzen dürfen. Ferner folgert ſie, daß aus blos wahrſcheinlichen Sätzen ſelbſt mit Zuziehung anderer zweifellos wahrer Sätze keine andere als wieder nur wahrſcheinliche Schlußſätze folgen können, und daß daher jeder Schlußſatz, unter deſſen Prämiſſen ſich auch nur Ein aus bloßer Wahrnehmung geſchöpfter Satz befindet, niemals mehr als einen gewiſſen Grad von Wahrſcheinlichkeit erſteigen, d. h. niemals mehr als eine mehr oder minder plauſible Hypotheſe werden könne.

Gegen dieſen Einwand läßt ſich für den erſten Anſchein nichts einwenden. Es iſt ganz und gar kein Zweifel, daß aus wahrſcheinlichen Prämiſſen auch nur ein wahrſcheinlicher Schlußſatz folgen könne. Wenn daher in unſerm Schluſſe der Oberſatz folgendergeſtalt lautet: Sobald es vermittelte Wirkungen gibt, muß es unvermittelte Wirkungen, die ſich nicht weiter erklären laſſen, geben; ſo iſt dies ein reiner und unumſtößlicher, in allen Fällen wahrer Begriffsſatz. Es gibt vermittelte Wirkungen, behaupten unſere Gegner — hat nur Wahrſcheinlichkeit, weil er nur aus der Erfahrung geſchöpft iſt. Es iſt ja möglich, daß wir dieſen

Begriff und Zuſammenhang erſt ſelbſt in die Erſcheinung hineinlegen; daß in Wahrheit gar nichts geſchieht, weder Vermitteltes noch Unvermitteltes; wenigſtens ſind wir nicht im Stande, ein ſolches Geſchehen nachzuweiſen, ohne Gefahr, uns in einer Sinnestäuſchung, einem optiſchen Betruge zu verfangen, der unſre ganze Erfahrungserkenntniß annihilirt.

Allein dies eben ſcheint uns zu viel behauptet. Wir beſitzen in der That die unmittelbar gewiſſe unzweifelhafte Erkenntniß eines wirklichen, nicht blos ſcheinbaren Geſchehens, welches einen äußern Einfluß zwiſchen Subſtanzen mit Nothwendigkeit fordert.

Der oben angeführte Einwand wäre ſchlagend, wenn es die Vorausſetzung wäre, daß alle Erfahrungsſätze, d. i. ſolche, die in ihren Beſtandtheilen, nähern oder entferntern, die Anſchauung irgend eines beſtimmten individuellen Gegenſtandes enthalten, eo ipso auch bloße Wahrſcheinlichkeitsſätze ſeien. Dem iſt unſrer Meinung nach aber nicht ſo, es gibt vielmehr welche darunter, denen unmittelbare Gewißheit zukommt.

Betrachten wir die Erfahrungsſätze in der kurz zuvor geſetzten Bedeutung als ſolche, die auf irgend eine Weiſe Anſchauungen unter ihren Beſtandtheilen enthalten, ſo finden wir, daß ſich nicht alle in dieſelbe Claſſe werfen laſſen. Einige darunter ſagen nichts weiter, als das Daſein einer gewiſſen Vorſtellung, einer Empfindung, eines Begriffs, einer Anſchauung in uns ſelbſt aus, andere enthalten die Ausſage des Vorhandenſeins des Gegenſtandes, welche wir als Urſache jener in uns daſeienden Vorſtellung anſehen. Urtheile letzterer Form, z. B. dies, was ich jetzt wahrnehme, iſt ein Baum, haben nur Wahrſcheinlichkeit. Es könnte ja auch blos das Bild eines Baumes, ja es könnte vielleicht gar kein, außerhalb unſres Leibes vorhandener Gegenſtand und nur eine Affection meines Auges ſein, die in mir die Vorſtellung eines Baumes erzeugt. Wenn ich in die Ferne ausſchauend Etwas gewahre, was wie eine menſchliche Figur ausſieht, und ich urtheile: es ſei in der That ein Menſch, ſo kann ich mich irren, es könnte vielleicht nur eine Bildſäule ſein. Dagegen kann ich mich nicht irren, indem ich ſage: ich habe in dieſem Augenblick die Vorſtellung eines in der Ferne befindlichen Menſchen. Dieſe habe ich ja in der That, indem ich von ihr ſpreche. Das Daſein dieſer Vorſtellung in mir iſt mir unmittelbar gewiß, nur nicht das Daſein dieſes oder jenes oder überhaupt eines ſie hervorbringenden außerhalb unſres Leibes ſelbſt befindlichen Gegenſtandes.

Alle Erfahrungsurtheile von der Form: Ich habe die Vorſtellung a, haben unmittelbare Gewißheit, ſind ſelbſt unmittelbare, nicht weiter vermittelte Urtheile; Erfahrungsſätze dagegen der Form: Der Gegenſtand, der die Anſchauung a in mir hervorbringt, hat dieſe oder jene Beſchaffenheit; er iſt namentlich derſelbe, der auch die andern Anſchauungen b, c, welche ich gleichzeitig habe, in mir hervorbringt, kommen jederzeit nur durch Vermittlung, oft durch ſehr vielfache Vermittlung zu Stande. Nicht die Vorſtellung: Roſe, empfange ich unmittelbar von außen, wenn ich das Urtheil fälle: Dies iſt eine Roſe, ſondern zunächſt nur die Empfindungen des Roths, des Wohlgeruchs u. ſ. w. Kehren dieſe Empfindungen, (deren Vorſtellungen Anſchauungen oder Dieſſe ſind) mehrmals und ſtets gleichzeitig wieder, ſo ſchließe ich endlich, daß derſelbe Gegenſtand, der Urſache der Anſchauung: Dieſes Roth, iſt, auch Urſache der Anſchauung: Dieſer Wohlgeruch u. ſ. w. ſei, und ſo oft ich dieſe Anſchauungen vereinigt vor mir habe, auch derſelbe Gegenſtand: eine Roſe, vorhanden ſein mag. Das Urtheil: Dieſer Gegenſtand iſt eine Roſe, ſollte, deutlicher ausgedrückt, ſo lauten: Der Gegenſtand, welcher die in mir eben vorhandenen Anſchauungen: Röthe, Wohlgeruch u. ſ. w. hervorbringt iſt ein ſolcher, der wenn noch gewiſſe andere Umſtände hinzukommen, z. B. wenn ich den Stengel desſelben mit meinen Fingern drücke, die Empfindung eines Schmerzes hervorbringt u. ſ. w. Ein ſolches Urtheil iſt daher, ſo häufig es auch für das Gegentheil genommen wird, ein ſehr vielfach vermitteltes. Unter ſeinen Prämiſſen befinden ſich nicht nur unmittelbar gewiſſe Wahrnehmungsurtheile von der Form: Ich habe die Vorſtellung dieſes Wohlgeruchs, ich habe die Vorſtellung dieſes Roths u. ſ. w., ſondern auch reine Begriffsſätze, z. B. die Veränderung muß eine Urſache haben u. a. Die wichtigſte Rolle unter denſelben aber ſpielt in den meiſten Fällen die Gleichzeitigkeit der Anſchauungen: Dies Roth, Dieſer Wohlgeruch u. ſ. w. Dieſe, in einigen Fällen wahrgenommen, wird hierauf durch die Induction auf alle Fälle ausgedehnt, und das Reſultat dadurch ein nur wahrſcheinliches.

Von dieſer Art ſind jedoch keineswegs die Erfahrungsurtheile, auf welche wir unſre Beweisführung ſtützen und deren Gebrauch uns die Gegner zum Vorwurf machen. Dieſe ſind durchgehends vielmehr unmittelbar gewiſſe Wahrnehmungsurtheile von der Form: Ich habe die Vorſtellung a.

Mit Hilfe dieſer unmittelbar gewiſſen, nicht blos wahr-

ſcheinlichen Erfahrungsurtheile vermögen wir mit aprioriſcher Gewißheit wenigſtens ſo viel nachzuweiſen, daß es außer unſerm eigenen, dem vorſtellenden Ich, Dinge geben müſſe, welche auf dasſelbe einwirken, gleichviel ob unmittelbar oder mittelbar. Mit unmittelbarer Gewißheit erkennen wir zunächſt, daß wir Vorſtellungen haben, daß in uns Zuſtände vorhanden ſind, welche ſich ändern, entſtehen und vergehen. Das letztere folgt daraus, weil es unter ihnen welche gibt, deren Inhalt von der Art iſt, daß ſie ſich einander ausſchließen. Dieſe können nicht gleichzeitig in uns vorhanden geweſen ſein, wir müſſen uns alſo verändert, die eine Vorſtellung muß der andern den Platz geräumt haben. Dieſer Vorgang kann nicht ohne einen Grund vor ſich gegangen ſein, welcher nur entweder in oder außer unſerm eigenen Ich gelegen ſein kann. Die alte Vorſtellung kann nicht verdrängt werden, die neue nicht in's Bewußtſein treten ohne in oder außer uns befindliche Urſache.

Wo kann nun dieſe Urſache liegen?

Nicht in unſerm eigenen Ich, denn ſonſt müßte dieſes eine **causa sui** enthalten. Der Begriff einer **causa sui** aber, wie man ihn bisher immer verſtanden und auch nicht anders verſtehen kann, iſt ſchlechthin widerſprechend. Denn iſt es der richtige Begriff von Urſache und Wirkung, daß ein wirkliches A nur in jenem Falle die vollſtändige Urſache des wirklichen B genannt zu werden verdiene, wenn die Wahrheit: „A iſt," den objectiven Grund der Wahrheit: „B iſt," enthält, ſo iſt die Forderung eines Wirklichen, das **causa sui** ſei, identiſch mit der Forderung einer Wahrheit: „A iſt," die ihr eigener Grund, d. i. der Grund der Wahrheit: „A iſt," ſei. Nun kann aber eine Wahrheit wohl ohne Grund, ein Axiom, eine Grundwahrheit ſein, keineswegs aber ihr eigener Grund, d. i. Grund und Folge zugleich.

Vielmehr folgt ſowohl aus rein aprioriſchen Gründen, als aus natürlichen, unwiderſprechlichen Thatſachen des Bewußtſeins, daß die Urſache der Veränderungen in unſerm Vorſtellungskreiſe zum Theile wenigſtens außerhalb unſer ſelbſt, und nur theilweiſe, bei den Anſchauungen z. B. nur zu ſehr geringen Theilen, in uns gelegen ſein müſſe.

Denn betrachten wir ganz allgemein unſer Ich als veränderliche Subſtanz, deren Vorſtellungen entſtehen und vergehen, deren Kräfte alſo der Zunahme und Abnahme fähig ſind: ſo iſt es klar, daß ſie zu keiner Zeit alle Kräfte, und noch weniger alle in dem größten Maße, in welchem ſie neben einander möglich ſind, beſitze, d. i. daß

ſie nicht vollkommen iſt. Wenn nichts anders, ſo muß doch Jeder von ſich zugeſtehen, daß er nicht alle Wahrheiten erkenne, die es überhaupt gibt, daß er deren von Tag zu Tag mehrere zu erkennen im Stande ſei, daß alſo wenigſtens ſeine Erkenntnißkraft eine im Wachſen begriffene, unvollendete ſei. Der Grund aber, daß er nicht alle Wahrheiten erkennt, kann doch unmöglich in den Wahrheiten ſelbſt liegen. Von dieſen kann keine der andern widerſprechen, ſonſt hörte eine oder die andere auf, eine Wahrheit zu ſein. Es liegt daher in der Beſchränktheit unſerer Erkenntnißkraft. Wodurch wird aber die Erkenntnißkraft ſelbſt beſchränkt? Warum iſt ſie nicht vorhanden in dem zur Allvollkommenheit erforderlichen Grade? Liegt der Grund davon in dem Weſen, d. i. in ſeinen übrigen Kräften? Dies wäre nur dann möglich, wenn die übrigen Kräfte, welche das Weſen beſitzt, mit demjenigen Grade der Erkenntnißkraft, welcher zur Allvollkommenheit des Weſens verlangt wird, im Widerſpruche ſtanden. Die übrigen Kräfte ſind jedoch keineswegs von der Art, daß ſie das Daſein des zur Allvollkommenheit nothwendigen Grades der Erkenntnißkraft verbieten. Kann daher der Grund, weshalb ein Weſen nicht vollkommen iſt, nicht in den Kräften desſelben liegen, ſo liegt er in dem Weſen überhaupt nicht; denn wo ſollte er ſonſt liegen? Er muß ſich folglich in einem anderen Weſen, das nicht anders als außerhalb des Veränderlichen ſein kann, befinden. Das Veränderliche muß daher fähig ſein, Einwirkungen von außen zu empfangen, oder, was dasſelbe iſt, es muß außerhalb unſers eigenen Ich Dinge geben, welche nach außen zu wirken im Stande ſind.

Von welcher Beſchaffenheit dieſe außer uns befindlichen Dinge ſind, darüber ſagt dieſe Unterſuchung noch nichts. Sie ſpricht es nicht aus, ob die in uns vorgehenden Veränderungen von eben ſo unvollkommenen Subſtanzen, wie die unſre iſt, erfolgen; ob ſie theilweiſe, oder wie Leibnitz und Descartes gemeint zu haben ſcheinen, wenn man ſie ſo auslegen darf, gänzlich von dem vollkommenſten Weſen herrühren; ſie beſtätigt aber neuerdings, was wir ſchon bei Leibnitz angedeutet, daß, ſobald einmal zugegeben ſei, es gebe veränderliche und folglich endliche Weſen, auch nach einem außerhalb liegenden Grunde dieſer Veränderungen geforſcht und folglich die Möglichkeit des Einwirkens von außen angenommen werden müſſe.

Noch viel entſchiedener aber, beſonders für Jene, welche gewohnt

sind, den Anfangspunkt des philosophischen Denkens, wie seine Bestätigung, in dem denkenden Subjecte selbst zu suchen, sprechen für unsere Behauptung einer Einwirkung von und nach außen, gewisse Classen von Vorstellungen, welche wir in unserm Bewußtsein antreffen, und die wir schon mehrmals als Anschauungen bezeichnet haben. Es sind einfache Vorstellungen, die nur einen einzigen Gegenstand haben. Unter diesen gibt es mitunter mehrere, welche so beschaffen sind, daß wir es unmittelbar, also auch mit voller Gewißheit erkennen, daß sie von etwas außer uns Befindlichem in unserm Innern erzeugt werden. Dies gilt nicht von allen. Auch Gegenstände, die sicher nicht außerhalb meiner sind, z. B. meine eigenen Seelenzustände, kann ich anschauen, d. i. ich kann mir eine Vorstellung davon bilden, die einfach ist, und einen einzigen Gegenstand hat. Von der letztern Art sind die Vorstellungen, welche wir in den unmittelbar gewissen Wahrnehmungsurtheilen anwenden, durch welche wir das Dasein einer in uns befindlichen Vorstellung aussagen, z. B.: ich habe die Vorstellung: Dies Roth. Der Bestandtheil dieses Satzes ist nicht die Anschauung: Dies Roth, sondern die Vorstellung dieser Anschauung. Die Anschauung selbst sowohl, als die Anschauung dieser Anschauung sind in mir.

Von der oben zuerst erwähnten Art sind dagegen die Anschauungen: Dieser Wohlgeruch, dieser Schall, dieses Grün u. s. w. Diese weisen unmittelbar auf etwas außerhalb unseres Ich Befindliches hin, durch welches sie angeregt werden. Dieses braucht eben nicht ein außerhalb meines Leibes Existirendes zu sein. Recht gut können diese Anschauungen in meinem Ich auch blos durch Zustände meines Leibes, krankhafte Affectionen meiner Sinnesorgane veranlaßt werden; desungeachtet bleibt ihre Ursache eine äußere für mein erkennendes Ich, und bringt durch seine Thätigkeit in diesem eine Veränderung hervor. Nur erst wenn wir über den Gegenstand selbst, der sie in uns hervorbringt, etwas aussagen wollen, gerathen wir in Gefahr, zu irren. Welch anderweitige Beschaffenheiten er habe, das erkennen wir meist durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die häufig trügen, uns z. B. eine Rose vermuthen lassen, wo statt ihrer nur eine Anhäufung gewisser Stoffe in unserem Gehirn existirt, die jene Vorstellung hervorruft u. s. w. Unmittelbar erkennen wir nur: Es gibt Wirkliches außer uns, durch dessen Einwirkung Anschauungen dieser Art in uns erzeugt werden.

Daß Urtheile, wie das letzte, von uns in der That gefällt werden, gibt gewiß Jedermann zu; ebenso, daß sie nicht von der Form sind, die wir kurz zuvor für das bloße Wahrscheinlichkeitsurtheil aufstellten: derselbe Gegenstand, der die Anschauung a in mir bewirkt, ist (wahrscheinlich) auch Ursache der Anschauung b, oder hat die Beschaffenheit, daß er auch die Anschauungen m, n hervorbringen würde, wenn noch gewisse andere Umstände einträten. Dieses Urtheil ist offenbar sehr vermittelt und zwar durch Vordersätze, die ihrer Natur nach einen bloß wahrscheinlichen Schlußsatz gewähren, weil einer unter ihnen von der Form sein muß: Wenn gewisse Erscheinungen a, b .... mehrmals gleichzeitig sind u. s. w. Dagegen wird in einem der obenerwähnten Urtheile über die Beschaffenheit des erzeugenden Gegenstandes nicht mehr ausgesagt, als daß derselbe ein Wirkliches sei; ob dasselbe oder verschiedene Wirkliche? fordert eine ganz andere Untersuchung. Dieses Urtheil reicht sonach über jede Möglichkeit des Irrthums hinaus, es ist ein unmittelbar gewisses Factum des Bewußtseins. Wer kann es läugnen, daß er Dinge außer sich voraussetze; daß er urtheile, daß dergleichen Dinge da sind, daß sie auf ihn einwirken; daß er diese Urtheile auf Nöthigungen des äußern Sinnes fälle, auf den Grund von Vorstellungen hin, von denen es sonst keinen Grund gäbe, wenn er nicht außerhalb des Vorstellenden selbst gelegen wäre? Wer kann ferner anders, als höchstens mit dem Munde läugnen, daß er sehe, höre, rieche, und daß er deshalb Gegenstände setze, welche er zu sehen, zu hören und zu riechen meine? Zwang nicht dieses unwiderstehliche Hinweisen der Vorstellungen des äußern Seins auf außen befindliche Gegenstände sogar den strengen Idealismus, gewisse unbegreifliche Schranken und Gesetze des Ich in „der untern bewußtlosen Sphäre unserer Subjectivität" anzuerkennen, in welchen sich das Ich nachher als in gewissen Bestimmungen d. i. Empfindungen und Vorstellungen befangen wahrnimmt? Und Kant erklärte ausdrücklich, die Empfindungen seien von außenher empfangener Stoff, und unsre ganze Kenntniß von der Außenwelt beschränke sich auf den Satz: Wären keine Dinge außer uns, so wären auch keine Erscheinungen in uns. Nun sind diese, also müssen auch jene sein.

Ja während man bei Leibnitz, dem schon Bayle vorrückte, daß im Falle vollkommener Spontaneität der Seele in Betreff ihrer Vorstellungen gar kein Grund vorhanden sei, mehr als eine Monade

anzunehmen, mit Recht fragen darf, woher er denn von den mehreren Monaden, die er voraussetze, mit einem Wort, von der Außenwelt, selbst von dem allervollkommensten Wesen etwas wissen könnte, wenn in aller Strenge durchaus kein äußerer Einfluß stattfinden dürfe: waren Denker, wie Locke und Herbart, so durchdrungen von dem Gefühle der Abhängigkeit unsers Vorstellens von der Außenwelt, daß sie selbst so weit gingen, zu behaupten: alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme würden von außenher erzeugt, was wir unsrerseits nur von einem Theile der Anschauungen zu behaupten wagten. Denn obgleich es wahr ist, daß keine unsrer Vorstellungen ohne irgend eine von außen gebotene Veranlassung in uns entsteht, so ist doch die Art, wie die Außenwelt hiebei thätig ist, bei verschiedenen Classen von Vorstellungen eine verschiedene, und zwar werden jene Anschauungen, welche eine so stringente Hinweisung auf die Außenwelt enthalten, durch wirkliche, außer uns befindliche Gegenstände erzeugt; sobald aber auch nur zwei derselben durch das Wörtchen „und" verbunden werden sollen, tritt dieser einfache Begriff hinzu, der offenbar nicht wie jene durch einen äußern Gegenstand, sondern durch die eigene Thätigkeit der Seele auf Veranlassung und bei Gelegenheit jener Anschauungen erzeugt worden ist. Ueberhaupt darf der Ausdruck: von außen erzeugt nicht so verstanden werden, als wäre hiebei unsre Seele selbst völlig unthätig. Dies ist nicht einmal bei jenen Anschauungen, die von außen herkommen, der Fall, und es ist deshalb nicht völlig richtig, wenn man sie, wie häufig geschieht, als unwillkürliche, uns ohne und häufig wider Willen aufgedrungene Vorstellungen bezeichnet. Denn gegen viele, ja die meisten, steht es gänzlich in unsrer Macht, uns zu verschließen. Schließe ich die Augen, so werde ich die Rose nicht sehen, und daher auch die Anschauung: Dies Roth, nicht empfangen. Ziehe ich, um auch ein Beispiel der Anschauung eines innern Gegenstandes zu gebrauchen, meine Aufmerksamkeit von der Vorstellung $\sqrt{-1}$ oder dem Urtheil, daß z. B. $\sqrt{-1}$ imaginär sei, ab, so gelangen diese Gedanken nicht zur Anschauung. Auf alle unsre Anschauungen hat daher unser Wille wenigstens mittelbaren Einfluß.

Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, so bliebe doch soviel erreicht, als wir hier erreichen wollen: wir finden unter den Anschauungen in der That Zustände, welche mit unmittelbarer Gewißheit auf Einwirkung von außenher schließen lassen. Zu entscheiden, welche An-

Anſchauungen dieſe Nöthigung wirklich ausüben, weil wohl jede einen Gegenſtand hat, dieſer aber, wie ſchon geſagt, nicht jedesmal ein äußerer ſein muß, ſondern wohl auch ein innerer, ein Seelenzuſtand u. ſ. f. ſein kann; denn ich vermag auch meine eigenen Vorſtellungen, Urtheile, Empfindungen, Wünſche u. ſ. w. anzuſchauen, und mir Anſchauungen von Anſchauungen zu verſchaffen; zu prüfen, ob das Eine oder das Andere ſtattfinde, ob das, was ich eben jetzt anſchaue, etwas in mir oder nicht in mir Befindliches, ſondern von außen auf mich Einwirkendes ſei: dies vermögen wir und urtheilen wirklich darüber. Dieſes Urtheil fällen wir ſogar nicht mit bloßer Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit unmittelbarer Gewißheit, ſofern wir uns nur nichts Mehreres erlauben, als zu behaupten, daß wir hier etwas anſchauen, was ein außer uns Wirkliches iſt, nicht aber, von welchen weiteren Beſchaffenheiten es ſei, ob eine Roſe, oder ein Blatt Papier u. ſ. w. Die Urtheile, mittels welcher wir dies behaupten, ſind unmittelbar gewiſſe Erfahrungsurtheile von der Form: Dies, was ich jetzt eben anſchaue, iſt die Wirkung eines auf mich einwirkenden Wirklichen. In dieſem Urtheil erſcheint aber als Subjectvorſtellung nicht die Anſchauung ſelbſt, von welcher wir dies ausſagen, ſondern eine Anſchauung von dieſer Anſchauung. Dieſe Subjectvorſtellung iſt daher ſelbſt etwas in mir Vorhandenes und ſtellt etwas in mir Vorhandenes vor; dieſes Letztere aber iſt ſelbſt die Anſchauung eines außer mir Befindlichen, nämlich des einwirkenden äußern Gegenſtandes. Obgleich hier alſo Gegenſtand der Vorſtellung und dieſe ſelbſt beides Vorſtellungen ſind, dürfen ſie dennoch nicht mit einander verwechſelt werden. Die Vorſtellung, welche den Gegenſtand der andern ausmacht, tritt dadurch zu dieſer ganz in dasſelbe Verhältniß, wie ein wirklicher ſinnlicher Gegenſtand zu ſeiner Vorſtellung. Die Vorſtellung der wirklichen gedachten Vorſtellung: Dies Haus, iſt von ihr nicht weniger verſchieden, als die Vorſtellung: dies Haus von dem wirklichen Hauſe ſelbſt. Durch die Verwechslung beider Dinge, des Gegenſtandes der Vorſtellung mit dieſer ſelbſt, ſind vielfache Irrthümer entſtanden, wie es nicht anders geſchehen kann, wenn man zwei völlig verſchiedenen Dingen dieſelben Eigenſchaften beilegt. Auf ihr beruht hauptſächlich der reine Idealismus, und noch greller der transcendentale, bis die Verwirrung in der völligen Identificirung des Denkens und Seins den Gipfelpunkt erreicht. Denn wo ſoll dann ein klares Denken noch herkommen, wenn

der Begriff eben ſo gut die Sache, als die Sache der Begriff ſein ſoll, wenn Sein und Nichts und wieder Sein und Denken identiſch ſind.

Auf dieſe Weiſe wäre das Vorhandenſein einer Einwirkung von außen, wenigſtens auf eine einfache Subſtanz, wie unſer (des Denkenden) eigenes Ich, durch eine unwiderſprechliche, unmittelbar gewiſſe Thatſache des Bewußtſeins erwieſen. Auf dieſes Wort hin iſt ſchon ſo viel geſündiget worden, daß man faſt fürchten muß, durch ſeine Anwendung Mißtrauen zu erregen. Es ſcheint ſehr bequem und kann es auch in der That ſein, „wo die Begriffe fehlen," ſich mit Berufung auf innere Thatſachen auszuhelfen, die Einer eben ſo gut läugnen als der Andere zugeben kann. Hat man doch ſogar die transcendentale Freiheit für eine Thatſache des Bewußtſeins ausgegeben! Ein Anders iſt es aber mit jenen Urtheilen, die wir als unmittelbare Erkenntniß durch innere Erfahrung angeſehen wiſſen wollen. Niemand kann es, er müßte denn ſich ſelbſt Lügen ſtrafen wollen, verneinen, daß er Urtheile, wie: ich werde afficirt, ich empfinde Einwirkungen auf mich, wirklich fälle. Selbſt Denker, welche, wie Leibnitz, die Möglichkeit der Einwirkung nicht anerkannten, vermochten ſich im Leben dieſes Urtheils kaum zu enthalten. Sie zweifelten am Schreibtiſch, weil ihnen vorkam, daß der Satz gewiſſen anerkannten Begriffswahrheiten widerſtreite, aber ſie würden ſich kaum ſo angelegenheitlich bemüht haben, denſelben mit den ſcheinbarſten Argumentationen zu beſtreiten, wenn er ſich ihnen nicht ſo nachdrücklich von jeder Seite her aufgedrängt hätte. Wenigſtens das Urtheil, daß ſie fortwährend ſo afficirt werden, als ob auf ſie von außen gewirkt werde, würden ſie mit allen Andern zuzugeſtehen ſicher bereit geweſen ſein. Und mehr bedürfen wir nicht. In dieſer unmittelbar gewiſſen Erkenntniß, daß wir von außen afficirt werden, liegt auch ſchon die Bürgſchaft, daß dies wirklich geſchehe; von wem und wie? darauf vermögen wir hier noch keine Antwort zu geben.

Wenn man gegen dieſen Beweis, der zwar auf Erfahrungsſätzen, aber auf unmittelbar gewiſſen beruht, einwenden wollte: jegliches Urtheil, welches wir fällen, z. B. Ich denke, ſei eine bloße Sache der Erfahrung, und rein aprioriſch ſei ein Beweis nur dann, wenn er auch nicht einmal eine ſolche Erfahrung enthalte: ſo hört damit die Möglichkeit überhaupt auf, irgend einen Beweis zu führen, ja nur irgend eine richtige Erkenntniß zu erlangen. Denn ohne zu urtheilen vermag man auch nichts zu erkennen. Will man aber die letztere Möglichkeit

nicht gänzlich aufgeben, ſo muß man zugeſtehen, daß eine Deduction, welche ſich auf keine andere, als unmittelbar gewiſſe Wahrnehmungsurtheile ſtützt, wenigſtens mehr als Wahrſcheinlichkeit zu liefern im Stande ſei.

Iſt einmal nur ſoviel außer Zweifel, daß wenigſtens wir ſelbſt (das denkende Subject) Einwirkungen von etwas Wirklichem, das außer uns und von uns ſelbſt verſchieden iſt, erfahren, ſo ſind die weiteren Fragen nach dem Woher? und Wie? des Einwirkens nicht länger unbeantwortlich.

Das außer uns befindliche Wirkliche kann, als ſolches, nur ein zweifaches ſein, entweder ein ſolches, das noch an einem andern ſich befindet, oder ein ſolches, bei welchem dies nicht mehr der Fall iſt. Ein weiterer Fall iſt nicht denkbar. Im erſtern Falle wollen wir es mit einem alten Namen: Adhärenz, im letztern Subſtanz nennen. Wenn nun gleich Dasjenige, was zunächſt auf uns einwirkt, in den meiſten Fällen ſelbſt nur eine Adhärenz ſein mag, die ſich vielleicht wieder an einer Adhärenz befindet u. ſ. f., ſo kann dies doch nicht ins Unendliche hinaus ſich erſtrecken. Denn eine endloſe Reihe von Dingen, welche an andern ſind, ohne ein ſolches, welches nicht mehr an andern iſt, eine endloſe Reihe von Getragenen ohne Träger iſt ein klarer Widerſpruch. Zuletzt muß es dennoch irgend ein Selbſtändiges geben, eine Subſtanz, von welcher wir, durch Vermittlung ihrer Adhärenzen, die Einwirkung von außenher erleiden. Eine weitere Frage, deren Beantwortung uns jedoch hier zu weit führen würde, iſt es dann, ob es dieſer außer uns befindlichen Subſtanzen eine oder mehrere, vielleicht ſogar unendlich viele gebe, ob ſich unter dieſen eine vollkommene befinde, ob wir ſowohl von dieſer als von den unvollkommneren Einwirkungen erleiden u. ſ. w. Alle dieſe Sätze, wie noch mehr andere, z. B. daß es Wirkliches überhaupt gebe, daß jedes Wirkliche wirke, daß keine Subſtanz zur ſelben Zeit widerſtreitende Beſchaffenheiten beſitzen könne, daß ſie daher, wenn ſich dergleichen an ihr aufzeigen laſſen, zu verſchiedenen Zeiten exiſtirt haben muß u. v. d. A., beſtehen aus ſo einfachen Begriffen, daß ſie theils unmittelbar, theils nach ſehr kurzer Betrachtung jedem unbefangenen Verſtand einleuchten müſſen, ſelbſt ohne daß er ſich der Gründe, auf welchen ſie beruhen, deutlich bewußt geworden. Ja das Letztere iſt ſogar häufig äußerſt ſchwierig, wovon ſogleich der Satz von der äußern Einwirkung der Subſtanzen das treffendſte Beiſpiel liefert; und darum wird

es dem Denken, ſobald es einmal den Gründen dieſer ſcheinbar ſo einfachen Wahrheiten nachgeht, gar nicht ſchwer, dieſelben mit dem Munde zu läugnen und allmälig ganz zu verwerfen, weil es die Gründe für dieſelben nicht aufzufinden vermag. Zum Theil aber haben dieſe Wahrheiten in der That gar keine Gründe, ſondern ſind Grundwahrheiten, zum Theil liegen dieſe ganz anderswo, als wo ſie gewöhnlich geſucht zu werden pflegen. So viel iſt jedenfalls gewiß, daß das unverdorbene Denken nicht erſt die Beweiſe des Denkers erwartet, um dieſe Wahrheiten als ſolche anzuerkennen, und der Vorzug des Vernünftigen beſteht eben darin, dergleichen Wahrheiten, wie er ſie nur vernimmt, mit Beifall anzunehmen. Des Denkers Aufgabe iſt es viel weniger, dieſen Sätzen allgemeine Anerkennung zu verſchaffen, als vielmehr die falſchen und ſcheinbaren Gegengründe und Vorurtheile, die man gegen dieſelben vorgebracht hat, hinwegzuräumen.

Dies hielten wir auch bei dem Satze von der äußern Einwirkung der Subſtanzen, einer Wahrheit, an welcher im gemeinen Leben ohnedies Niemand zweifelt, für unſere vornehmſte Aufgabe. Die Vorurtheile und irrigen Vorſtellungen, denen namentlich das Wie? dieſer äußern Einwirkung ausgeſetzt war, vermochten wir nicht kürzer zu beſeitigen, als indem wir zu zeigen ſuchten, daß dieſe Frage ſelbſt ſchon an ſich eine nichtige, ein non-sens ſei, weil ſie etwas Anſichunmögliches zu wiſſen verlangt. Wir vermögen auch hier, wo wir bereits erwieſen haben, daß wir Einwirkungen von außen, und zwar von wirklichen Subſtanzen außer uns erfahren, über die Art und Weiſe dieſer Einwirkung nichts anders zu ſagen. Sie iſt ihrer Natur nach unmittelbar, oder wenn ſie vermittelt iſt, läßt ſie ſich wenigſtens auf unmittelbare Einwirkungen zurückführen, und dieſe Zurückführung iſt ſchon ihre ganze Erklärung. Alle Fragen nach ihrer fernern Beſchaffenheit, nach Berührung, Durchdringung, materiellen Uebergang, Selbſterhaltung u. ſ. w. müſſen wir demnach als nicht zur Sache gehörig ohne weiters abweiſen. Unſer Satz lautet einfach ſo: Wir nehmen Veränderungen in uns wahr; unter dieſen ſolche, die unmittelbar auf außerhalb unſeres Ich befindliche Wirkliche hinweiſen, von welchen ſie als Wirkungen in uns hervorgebracht werden; dieſe Wirklichen ſelbſt müſſen (zum Theil wenigſtens, d. h. mit Ausſchluß der Adhärenzen) Subſtanzen ſein; die Einwirkungen aber geſchehen entweder unmittelbar oder ſie laſſen ſich doch auf unmittelbare zurückführen.

Nachdem wir soviel erreicht, dies von einer einzigen einfachen Substanz, jener, welche unser eigenes (des Denkenden) Ich ausmacht, zu erweisen, erübrigt die Frage: ob diese Fähigkeit, Einwirkungen von außen zu erleiden und also umgekehrt auch auszuüben, allen Substanzen zukomme oder nicht. Darüber würde kein Zweifel herrschen können, wenn es ausgemacht wäre, ob zwischen sämmtlichen Substanzen höhern und niedern Ranges nur eine Grad- oder wirklich specifische Verschiedenheit (d. h. solche, die sich nicht auf eine blos graduelle zurückführen läßt) stattfinde. Wenn einige Substanzen die Fähigkeit nach außen zu wirken und von außen zu leiden besäßen, andere nicht, so wäre dies allerdings eine specifische Verschiedenheit unter denselben. In der That waren viele Denker dieser Meinung und besonders die Schriften des Carteſius, seiner Anhänger und Zeitgenossen liefern reichliche Beispiele von widersinnigen Behauptungen, zu welchen die Annahme specifischer Verschiedenheit unter den Substanzen verführt hat. Besonders war es der Streit um die Thierseelen, welcher die Gemüther beschäftigte und häufig bis zur Parteiwuth entzündete. Während die Einen den Thieren alle und jede Seelenfähigkeit, ja die Seele selbst absprachen, geriethen Andere ins entgegengesetzte Extrem, die Thierseele sogar über die Menschenseele zu erheben, und sie für weit begabtere Wesen als die letztern anzusehen. Leibnitz dagegen nahm sich der wesentlichen Gleichheit aller Substanzen auf das eifrigste an und hatte, wie die bekannte Anekdote im Schlosse zu Charlottenburg zeigte, gar nichts dawider, daß auch aus den Atomen, die in dem Kaffee, den er eben trank, enthalten sein mochten, sich mit der Zeit Wesen höherer, sogar menschlicher Art entwickeln könnten. Selbst Herbart, dem man unter den Neuern am nachdrücklichsten den Vorwurf gemacht, er betrachte z. B. die Thiere als bloße Maschinen, erscheint als Vertheidiger der wesentlichen Gleichheit aller Substanzen *). Er gibt zu, es sei keinem einzigen einfachen Realen wesentlich, Substanz zu sein — welches bei ihm nichts anderes heißt, als in Causalzusammenhang mit andern Realen zu treten, in Folge dessen Selbsterhaltungen d. i. Vorstellungen in dem Ersten entstehen; und diese Eigenschaft könne unter Hinzutritt gewisser Umstände einem jeden ohne Unterschied zukommen.

*) d. h. in ihren letzten Gründen. Der Abstand von einem Tartuffe zu einem Newton würde noch immer groß genug bleiben.

Vor allem aber gibt uns die Erfahrung Belege genug an die Hand, daß sich das Charakteristische der Seele, ihre innern Zustände, wenn auch in verschiedenem Grade an allen einfachen Substanzen vorfinden, und diese generisch durchgehends verwandt sind. Fast an allen organischen Wesen trifft man Organe und Thätigkeiten an, welche den menschlichen analog sind, und in den unorganischen läßt sich zum wenigsten keine sichere Grenze festsetzen, über welche hinaus sie aufhörten, noch organisch zu sein, so daß wir zuletzt genöthigt werden, auch in ihnen Organismen, wenn auch von minderer Vollkommenheit, anzuerkennen. Von Vorstellungen aber haben wir eben gar keinen andern Begriff, als daß es solche Veränderungen seien, welche im Innern einfacher Substanzen vorgehen. Leibnitz erklärt sie mit klaren Worten für das Einzige, was im Innern einfacher Substanzen vor sich gehen kann, und worin alle innern Thätigkeiten der Monaden bestehen *). Da nun alle Substanzen, mit Ausnahme der allvollkommenen, unvollkommene, also veränderliche sind, mithin Veränderungen mit ihnen vorgehen, die nach dem eben Gesagten keine andern als Vorstellungen (im weitesten Sinn) sein können, so folgt, daß alle Substanzen Vorstellungen haben und ohne Ausnahme Vorstellungskraft besitzen, und daher generisch nicht unter einander verschieden sind. Allerdings darf man bei dem Wort Vorstellungen nicht an solche denken, die wir gemeiniglich mit diesem Namen bezeichnen, und die meist schon „bewußte" d. i. solche Vorstellungen sind, von denen wir wissen, daß wir sie haben. Diese Vorstellungen werden vielmehr alle, oder doch dem größten Theil nach dunkle, unbewußte Eindrücke sein können, bloße Perceptionen nicht Apperceptionen; unbestimmte Empfindungen, aber doch Veränderungen im Innern der Substanzen, aus welchen sich im Laufe der Zeit klare und deutliche entwickeln. Sind aber alle Substanzen vorstellende und veränderliche Wesen, so werden sich bei jeder einzelnen die Fragen nach einem Grund ihrer Veränderungen, welcher nicht in ihr selbst liegen kann, wiederholen, und in jeder werden sich höchst wahrscheinlicher Weise Vorstellungen von ähnlicher Art wie unsere Anschauungen oder Diesse vorfinden, welche eben so unmittelbar wie diese auf ein außenbefindliches, einwirkendes Wirkliche hinweisen. Zum wenigsten ist gar kein Grund vorhanden, warum es nicht der Fall sein sollte, da im Gegentheil eben die An-

*) Monad. §. 17.

ſchauungen diejenigen Vorſtellungen ſind, welche dem größten Theile nach gar nicht zu unſerm Bewußtſein gelangen.

Indeß möge dies oder jenes der Fall ſein, ſo gilt der bisher zu erweiſen verſuchte Satz, wenn nicht von allen, doch wenigſtens von denjenigen Weſen, welchen auch der Dualismus die Vorſtellungs- und Seelenfähigkeit nicht abſpricht. Erweitert umfaßt daher unſer Satz von nun an alle endlichen vorſtellenden Subſtanzen, weil ſich um ihrer weſentlichen Gleichheit willen kein Grund angeben läßt, warum das Vermögen nach außen zu wirken und von außen zu leiden auf einige derſelben ſich erſtrecken ſolle, auf andere nicht. Denn wiſſen wir einmal, daß alle endlichen und vorſtellenden Subſtanzen eben deshalb auch veränderlich, und des Wachsthums ihrer Kräfte fähig ſind, ſo dürfen wir auch ſchließen, daß der Zweck ihrer Erſchaffung kein anderer war, als ſich dieſer Zunahme ihrer Fähigkeiten zu freuen und darin Glückſeligkeit zu genießen. Und wenn einige, namentlich alle diejenigen, welche auf uns einwirken, und deren Daſein wir eben nur aus dieſen ihren Wirkungen auf uns erfahren, d. i. ſämmtliche Erdengeſchöpfe nicht weniger als die uns bisher bekannten Himmelskörper, die Kraft auf andere zu wirken, und Rückwirkungen von ihnen zu erfahren beſitzen: reicht dies nicht hin, zu ſchließen, daß ähnliche Kräfte allen zukommen, weil ſie ſonſt zwecklos da wären, wenigſtens des Guten nicht ſo viel genießen und in andern befördern könnten, als ſie auf dieſe Weiſe vermögen?

Iſt aber dies einmal außer Zweifel, ſo kann es auch keinem Anſtand mehr unterliegen, daß dieſe Einwirkung unter den Subſtanzen eine wechſelſeitige ſein müſſe. Denn jede Veränderung in dem Veränderten ſetzt eine Veränderung in dem Verändernden, von welchem die thätige Kraft ausgeht, voraus. Es gab eine Zeit, in welcher die Veränderung im Veränderten noch nicht da war, das Verändernde ſie alſo noch nicht bewirkt hatte. Indem das letztere dieſelbe früher noch nicht bewirkte und jetzt bewirkt, hat es an ſich ſelbſt eine Veränderung erfahren, die es nicht erfahren haben würde, wenn es nicht jene Veränderung im andern hervorgebracht hätte. Ohne die letztere wäre es daher ſelbſt ein anderes geblieben. Inſofern daher das Veränderte da ſein muß, um eine Veränderung vom andern zu erfahren, welche ihrerſeits wieder eine ſolche im Verändernden, das aus dem Zuſtande der Unthätigkeit in jenen der Thätigkeit übergehen muß, erfordert: kann es ſelbſt wieder als reciproke

Urſache dieſer Aenderung im Verändernden angeſehen werden. Darin liegt nichts Widerſprechendes; denn die Veränderung x im veränderten Dinge A iſt eine andere als jene y im verändernden Dinge B. Das Ding A iſt alſo Urſache der Veränderung y in B, und das Ding B Urſache der von y verſchiedenen Veränderung x an dem A. Der Widerſpruch würde nur dann ſtattfinden, wenn A Urſache derſelben Veränderung in B wäre, welche B in A bewirkt, wenn z. B. das A Urſache des Seins von B und B umgekehrt Urſache des Seins von A ſein ſollte. In derſelben Beziehung kann ein Ding nicht zugleich Urſache und Wirkung ſein, wohl aber in verſchiedener Beziehung. Wenn daher Lotze der Wechſelwirkung vorwirft, die Urſache bedinge in ihr nicht nur die Wirkung, ſondern die Wirkung zugleich die Urſache, und es werde daher unter Wirkung nicht das Reſultat des Proceſſes, ſondern das Object verſtanden, an welchem dieſes erzielt wird, indem z. B. der Geſchlagene den Schlagenden und dieſer jenen bedinge: ſo verwechſelt er die Vorſtellung des gemeinen Lebens, welches hier, wie häufig, eine bloße Theilurſache: den Geſchlagenen, ſtatt der ganzen Urſache heraushebt, mit der ausdrücklichen Erklärung, daß dasjenige, was in einem Sinne Wirkung, in einem ganz andern Sinn Urſache ſei; weil beides andernfalls in der That widerſprechende Beſtimmungen desſelben Dings ſein würden. Trifft z. B. die bewegte Kugel a auf die ruhende b, ſo gibt ſie einen Theil ihrer Geſchwindigkeit an dieſe ab, ſo daß ſie ſelbſt ſich langſamer bewegt als früher, die zweite aber ſich bewegt, die vordem geruht hat. Die Abnahme der Geſchwindigkeit der erſten iſt daher Urſache der Zunahme der letztern, und die Zunahme der Geſchwindigkeit der letztern die Urſache der Abnahme der Geſchwindigkeit der erſtern. Auch Hegels *) Einſprache gegen dieſen Satz gründet ſich auf die unrichtige Vorausſetzung, daß die Wirkung in derſelben Beziehung, in welcher ſie dies iſt, auch wieder Urſache ſein ſolle. Allein um das obige Beiſpiel beizubehalten, ohne Zweifel iſt die Veränderung, welche in dem Geſchlagenen vorgeht, eine andere, als jene, welche der Schlagende erfährt, der Geſchlagene daher in einer ganz andern Beziehung Grund einer Veränderung im Schlagenden, als jene iſt, in welcher er zugleich eine Wirkung durch den Schlagenden erleidet.

*) Encyclop. I. S. 306.

Das Ergebniß der ganzen bisherigen Unterſuchung iſt daher in wenig Worten Folgendes: Jede (endliche, veränderliche) Subſtanz wirkt auf jede andere und zwar unmittelbar in jeder Entfernung, in mancherlei Weiſe, anziehend, abſtoßend, verändernd; ſie wirkt aber auch mittelbar, indem ſie dadurch, daß ſie auf irgend eine Subſtanz unmittelbar wirkt, Einfluß auf jene Veränderungen nimmt, welche dieſe ſelbſt wieder ihrerſeits unmittelbar in anderen Subſtanzen bewirkt; jede Subſtanz erfährt eben ſo von jeder andern mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe Einwirkungen mannigfacher Art; ſie erfährt dergleichen nicht nur von den endlichen Subſtanzen, auf welche ſie ſelbſt einen mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß ausübt, ſondern auch von der allvollkommenen, in welcher ſie, weil dieſe unveränderlich iſt, ihrerſeits keinerlei Wirkung hervorzubringen vermag. In Bezug auf die allvollkommene Subſtanz iſt daher die Thätigkeit jeder endlichen Subſtanz einſeitig, nicht wechſelſeitig. Denn nur von der ungeſchaffenen auf die geſchaffenen kann eine Einwirkung beſtehen, nicht aber umgekehrt, weil die ungeſchaffene auch unveränderlich iſt.

Man könnte hiebei den Grund vermiſſen, auf welchen ſich das Vorhandenſein der nach außen wirkenden Kraft in der allvollkommenen Subſtanz ſtützt. Allein wenn wir die Kraft nach außen zu wirken bereits jeder unvollkommenen Subſtanz beilegen, welchen Grund gäbe es wohl, ſie der vollkommenſten abzuſprechen? Dies könnte nur der Fall ſein, wenn ſie irgend einer ihrer übrigen Kräfte widerſtreiten möchte. Das findet jedoch keineswegs ſtatt, ja ihr Vorhandenſein wird ſogar aufs entſchiedenſte gefordert, wenn die Gottheit wirklich das allervollkommenſte Weſen ſein ſoll, weil ſonſt den unvollkommenen Subſtanzen ein Vermögen zukommen würde, das der allvollkommenen mangelt, und weil ohne dieſe die Gottheit aufhören müßte, Schöpfungskraft zu beſitzen. Es genügt ſchon zu bemerken, daß das Vorhandenſein einer ſolchen Kraft in Gott mit keiner ſeiner übrigen Kräfte in Widerſpruch ſtehen könne, weil wir denſelben analoge in uns ſelbſt vereinigt antreffen.

Der Weg, auf welchem wir zu dieſem, von den Anſichten Anderer bedeutend abweichenden Reſultat gelangt ſind, beruht im Weſentlichen auf Leibnitziſch-monadiſtiſchen Fundamenten. Entſcheidende Wendepunkte ſind jedoch für denſelben die Begriffe: unmittelbare Wirkungen, Stetigkeit und allſeitige Erfüllung des Raums, und die unmittelbar gewiſſen Erfahrungsurtheile. Wer uns vorwerfen will, daß wir uns hiebei auf

ein „Geheimniß," beim zweiten Punkt auf ein „im Denken nicht Erreichbares," beim dritten auf ein „schlechthin Gewisses" berufen, und die Deduction deshalb für oberflächlich und unzureichend erklärt: dem können wir nichts Anderes entgegenhalten, als was wir schon im Laufe der Untersuchung am rechten Orte eingeschaltet, und worin, wie wir glauben, eine genügende Vertheidigung liegt. Nicht die Nichterklärbarkeit eines an sich nicht Erklärbaren, wie es die unmittelbaren Wirkungen sind, scheint uns den Namen eines Geheimnisses zu verdienen; dieser ist vielmehr dort am Platze, wo es Etwas zu erkennen gibt, welches wir bisher aus was immer für Gründen noch nicht erkannt haben, aber mindestens bei fortgeschrittener Vervollkommnung und günstigen Umständen einst zu erkennen und erklären hoffen dürfen. Dies ist aber bei unmittelbaren Wirkungen keineswegs der Fall; diese werden und können wir niemals zerlegen und erklären, weil ihre Natur es verbietet.

Eben so wenig dünkt uns die Unmöglichkeit, einen gewissen Begriff „im Denken zu erreichen," d. h. sich eine anschauliche Vorstellung von demselben zu entwerfen, schon ein Recht zu geben, diesen Begriff überhaupt für ungereimt und widersprechend zu erklären. Der Umstand, daß wir zu einfachen Punkten weder durch wirkliche Theilung gelangen, noch durch fortgesetzte Zählung eine unendliche Menge einzelner Einheiten zusammen addiren können, bietet keine hinreichende Bürgschaft weder dafür, daß es keine einfachen Punkte in der That gebe, noch dafür, daß sie in keinem endlich begrenzten Raume in unendlicher Anzahl vorhanden seien. Vielmehr belehren uns Schlüsse aus reinen Begriffen auf das nachdrücklichste von dem Gegentheil.

Noch weniger aber können wir von der Annahme „unmittelbar gewisser Erfahrungsurtheile" ablassen, sobald unter denselben keine andere, als Urtheile von der Form: Ich habe die Vorstellung a, verstanden werden. Denn um dieses Urtheil zu fällen, muß ich die Vorstellung a wirklich besitzen und nicht nur sie allein, sondern sogar noch eine Vorstellung von ihr selbst, welche als Bestandtheil in meinem Urtheile erscheint. Ihr Dasein ist daher so gewiß, als ich dieses Urtheil wirklich fälle; mein Urtheil hat daher unmittelbare Gewißheit. Das Auffallende in dieser Behauptung verursacht nur das geringe Gewicht, das man bisher auf dieselbe gelegt hat, und die Verwechslung solcher Urtheile mit den nur wahrscheinlichen Erfahrungssätzen von der Form: „Derselbe Gegenstand,

welcher Urſache der Anſchauung a in mir iſt, iſt auch zugleich Urſache der Anſchauung b," welche ſie ſich gefallen laſſen mußte. Urtheile dieſer letztern Art aber begnügen ſich nicht damit, das Daſein einer Vorſtellung in uns auszuſprechen, ſie maßen ſich an, Etwas über den Gegenſtand auszuſagen, von welchem dieſe Vorſtellung herrühren ſoll, und gerathen auf dieſe Weiſe in Gefahr des Irrthums.

Obgleich daher unſer Satz zuletzt aus Erfahrungsurtheilen der erſten Form entſpringt, ſo können wir doch nicht zulaſſen, daß er um deswillen nur Wahrſcheinlichkeit beſitzen ſolle. Seine Prämiſſen, Erfahrungs- wie reine Begriffsſätze, haben objective Gewißheit, denn theils laſſen ſie ſich durch andere unwiderſprechlich darthun, theils ſind ſie unmittelbar gewiß, und leiſten dann, auch wenn ſie Erfahrungsſätze ſind, denſelben Dienſt, wie reine unangefochtene Begriffswahrheiten. Die einzige Art von Wahrſcheinlichkeit (beſſer: Gefahr zu irren), die hier, wie bei jedem Schließen und Folgern unterläuft, iſt die leider nur allzu häufige Möglichkeit, durch Verwechslung eines im Schließen gewonnenen Satzes mit einem andern blos ähnlichen, oder auf ſonſt eine Weiſe irgendwo einen Irrthum im Schließen, eine Art Rechnungsfehler, begangen zu haben. Aber dieſe Wahrſcheinlichkeit iſt nicht wenig verſchieden von derjenigen, welche bei Feſtſtellung irgend eines Factums in der Naturbeſchreibung, Experimentalphyſik, Geſchichte u. ſ. w. (z. B., ob die Iliade in der That von Homer herrühre u. dgl. m.), in's Spiel kommt. In der letztern folgern wir aus Vorderſätzen, die ſelbſt ſchon von der Form ſind: Wenn α, β wahr ſind, ſo ſind u, v... wahrſcheinlich. Bei der erſtgenannten ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit jedoch liegt der Grund der bloßen Wahrſcheinlichkeit nur in der Möglichkeit des Irrthums im Denken. Die Abfolge der Sätze ſelbſt iſt von dieſem Denken völlig unabhängig; ſie ſind, gleichviel ob mittelbare Erfahrungs- oder reine Begriffsſätze, von der Form: Wenn a, b wahr ſind, ſo ſind auch m, n... wahr. Hier herrſcht daher in den Sätzen ſelbſt keine bloße Wahrſcheinlichkeit. Um dieſe aber auch im Gedachtwerden der objectiven Schlußfolgen möglichſt zu beſeitigen und unſere Zuverſicht zu unſrer Erkenntniß zu erhöhen, bedarf es nur der Erfahrung, daß mehrere Menſchen oder wir ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten und unter verſchiedenen Umſtänden dieſe Reihe von Schlüſſen geprüft und richtig befunden haben.

Von einer Prüfung dieſer Art hat daher jeder neue Verſuch, einen Theil unſres Gedankenſchatzes zum deutlicheren Bewußtſein zu erheben,

ſein Urtheil, ſeine Beſtätigung oder Verwerfung zu erwarten. Einer ſolchen ſieht auch der vorſtehende entgegen. Wenn wir gleich recht gut fühlen, wie Viele uns einwenden werden, mit der Zurückführung auf unerklärbare Thatſachen ſei eben nichts erklärt, und ein Beweis, welcher Schwierigkeiten negire, ſtatt ſie zu löſen, entbehre des wiſſenſchaftlichen Ernſtes, ſo hoffen wir desungeachtet, eine unbefangene Prüfung, über die Mängel der Darſtellung eines erſten Verſuches hinweg ſehend, werde hie und da Anſichten entdeckt haben, welche näherer Betrachtung nicht unwerth ſind. Der Schreiber dieſes wenigſtens hat aus ihnen die Ueberzeugung gewonnen, ſowohl daß es eine Ungereimtheit genannt zu werden verdient, dort wo an ſich nichts weiter zu erklären oder zu vermitteln iſt, eine weitere Erklärung zu verlangen, als auch daß es unmöglich iſt, den Quellen unſerer empiriſchen Erkenntniß nachgehend nicht endlich zu ſolchen Urtheilen und Vorſtellungen zu gelangen, welche, die erſtern unmittelbar unumſtößlich und gewiß, die letztern ihrer Natur nach durch Einwirkung außerhalb der Seele, wenn auch nicht immer des Leibes, befindlicher Gegenſtände erzeugt ſein müſſen. Mit Hilfe dieſes und einiger der andern hier dargelegten Begriffe däucht es uns nicht unmöglich, ohne an Leibnitz' Grundſätzen etwas Weſentliches (etwa mit Ausnahme der Raumbegriffe, die bei ihm ziemlich unklar ſind) zu vergeben, vielmehr nur durch conſequente Feſthaltung ſeines eigenen Hauptprincips, der odioſen Annahme der präſtabilirten Harmonie auszuweichen und eine befriedigendere Anſicht zu gewinnen, für welche nicht nur die Naturwiſſenſchaften, ſondern auch die Aſtronomie mit ihrer Gravitation und Aequilibrirung der Himmelskörper zu ſprechen ſcheinen. Jene Grundſätze Leibnitz', alſo die Fundamente monadiſtiſcher Metaphyſik ſelbſt zu unterſuchen, war hier nicht der Ort und lag nicht in unſerer Abſicht, denn dies würde beinah eine Prüfung der geſammten Metaphyſik erfordern. Noch erfreut ſich dieſelbe, zahlreicher genialer Verſuche ungeachtet, in den wenigſten Lehren einer allgemeinen Uebereinſtimmung, und im Ganzen erſtreckt ſich das zweifelloſe Wiſſen der Denker noch wenig über Descartes' berühmtes: cogito, ergo sum hinaus. Während die Naturwiſſenſchaften von Stunde zu Stunde mehr Boden gewinnen und überraſchende Fortſchritte machen, ſtockt die reine Begriffswiſſenſchaft, welche ihnen die feſte Grundlage, auf der ſie fußen können, erſt geben ſollte, noch immer bei den zuerſt ſich darbietenden Problemen. Manchmal der Auflöſung ſich ganz nahe glaubend,

gewahrt ſie ſich kurz darauf weiter als je davon zurückgeworfen. Das letztere vielleicht gerade deshalb, weil ſie, beſonders in neueſter Zeit, Gefallen daran gefunden zu haben ſcheint, gerade der zunächſt liegenden, und ihr nur um deswillen trivial dünkenden Löſung, weil ſie dem geſunden Menſchenverſtand am meiſten zuſagend iſt, immerdar aus dem Wege zu gehen, und das Wort des Räthſels auf geheimen, nur für Auserwählte gangbaren Wegen, die nicht immer jene des Lichtes ſind, zu ſuchen. Wenn daher die Frage nahe liegt, warum die Vorſehung es zulaſſen möge, daß das Denken, die eingeſchlagene gerade Bahn verlaſſend, oft erſt nach den ſeltſamſten und weiteſten Umwegen zu derſelben zurückzukehren genöthigt werde, während es nur eines glücklichen Griffes, eines offenen Blickes bedurft hätte, um die Wahrheit auf dem kürzeſten Wege zu finden: ſo mag vielleicht einer der Gründe der ſein, daß ſie uns das unſchätzbare Gut des ſchlichten geraden Verſtandes durch die eigene Verwirrung am herbſten und eindringlichſten fühlen laſſen will. Auf dem Umwege waren vielleicht manche andere glückliche Entdeckungen zu machen, zu welchen wir ohne denſelben nie gelangt ſein würden, und wenn nichts Anderes, ſo macht das Gefühl, alle Möglichkeiten des Irrens erſchöpft zu haben, unſern Glauben an die endlich errungene Wahrheit zuverſichtlicher und feſter haftend. Leſſing's Ausſpruch, er wolle lieber das redliche Streben nach der Wahrheit, als die fertig zugerichtete (wenn man ſie nicht mit Liebe erfaßt), findet hier ſeine Geltung. Durch den langen Umſchweif, welchen das Denken ſeit Leibnitz durch die mannigfaltigſten Gebiete genommen, um endlich doch zu der Ueberzeugung zurückzukehren, daß ohne Wirkſamkeit keine Welt, daß die lebendige Wechſelthätigkeit einfacher Weſen die **conditio sine qua non** ſei, wenn wir nicht in todten Mechanismus und ſtarren Indifferentismus verfallen ſollen, dem durch extramundane wirkungsloſe Bevormundung nicht abgeholfen werden kann, wird es hoffentlich anſchaulich genug geworden ſein, die Wechſelwirkung allein ſei der paſſende Ausweg, den Glauben des Herzens und die Zweifel des Verſtandes zu verſöhnen, und der täglich gebieteriſch ſich vordrängenden Erfahrung auf metaphyſiſchem Wege die Hand zu reichen. Durch das Wirken erſt erhält das Sein Leben, wie die elektriſche Spannung der Luft erſt zum Vorſchein kommt, wenn ſie leuchtet und zündet. Ein Sein, das nicht wirkt, iſt ein todtes Sein, alſo gar kein Sein, und ein Sein, das nicht auf Andere wirkt, ein nutzloſes Sein; denn kein

Weſen iſt um ſeinetwillen, ſondern um des Ganzen, wie ein Factor um des Productes willen da. Nur einer kurzen Beharrlichkeit hätte es vielleicht bedurft, um den Monaden Leibnitz' dieſen weltbürgerlichen Sinn einzuhauchen; allein ſo ſchnell ſollte die Forſchung nicht fortſchreiten, damit der Einzelne nicht übermüthig werde, und um zehn Irrthümer iſt die Wahrheit nicht zu theuer erkauft. So mußte die Monadologie als Betrachtung des Weltganzen den Platz räumen, um ihn dem Idealismus der einzelnen Monade zu überlaſſen; ſo mußte Leibnitz' genialer rhapſodiſcher Dogmatismus geläutert werden durch eine ſcharfe Prüfung unſrer Erkenntnißkräfte und erſt, nachdem trotz Kant's Gegenrede dem denkenden Geiſte durch lange Beobachtung gewiß geworden, er vermöge wenigſtens einige ſynthetiſche, oder beſſer reine Begriffswahrheiten, die ſynthetiſcher Natur ſind, und nicht minder Erfahrungsurtheile einer gewiſſen Gattung mit zweifelloſer Gewißheit zu erkennen, ohne ſie durch irgend eine Art „reine" Anſchauung vermitteln zu müſſen: jetzt erſt dürfen wir uns ruhig und unbeſorgt dem Zuge unſerer Gedanken überlaſſen, und wenn er uns zum Monadismus zurückführt, darin einen Beweis für die innere Nothwendigkeit dieſes Gedankenweges ſehen. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Denken genau die Form des Leibnitz'ſchen behalten müſſe, obgleich auch der wichtigſte, für die Brauchbarkeit eines metaphyſiſchen Syſtems entſcheidende Gedanke darin, wie wir zu zeigen ſuchten, ſchon im Keime lag. Welche Form es auch immer annehmen möge, daß es Leibnitz' Grundſätzen wenigſtens in den Hauptzügen ähnlich ſich geſtalten werde, dafür finden wir nicht nur in Herbart's Beiſpiel, ſondern auch in der merkwürdigen Erſcheinung, daß das Denken, welches ſo lange auf den abenteuerlichſten Bahnen ſchweifte, zu ihm als ſeinem Anfangspunkte neuerdings zurückgekehrt, die ſichere und erfreuliche Bürgſchaft.

Verbeſſerungen.

S. 4 Z. 4 v. u. Vergleichung. — 7. 4 v. u. Actia. — 23. 19 v. u. abzugeben. — 26. 13 v. o. ſich vorſtellt. — 47. 1 v. u. das Citat zu löſchen. — 55. 13 v. u. Idealismus. — 62. 5 v. o. Seelen. — 65. 10 v. o. kommt. — 74. 1 v. o. einem marmornen Rumpf einen. — 79. 11 v. o. in die Dinge. — 94. 15 v. o. non a. — 96. 17 v. o. ein Sich-ändern. — 115. 16 v. u. formalen. — 118. 17 v. u. den Weſen. — 132. 9 v. u. welche die Urſache erſt. — 138. 7 v. o. zweckſetzendes. — 144. 17 v. o. Veränderung der Realen bei dieſem Geſchehen. — 166. 2 v. o. betrachtet zu ſtreichen. — 181. 17 v. u. Stelle. — 182. 15 v. u. welchen.

Inhalt.

Einleitung 1

Leibnitz' Monadologie. (La monadologie; Monadologia seu principia philosophiae in gratiam principis Eugenii conscripta) . . 9

Ueber Leibnitz' und Herbart's Theorieen des wirklichen Geschehens. Eine Abhandlung zur Geschichte des Monadismus . . 33

1. Die präſtabilirte Harmonie: Leibnitz 37
2. Die Cauſalität als Kategorie: Kant 75
3. Die Theorie der Selbſterhaltungen: Herbart 79
4. Modificationen dieſer Anſichten 122
   a) Modification der Theorie der Selbſterhaltungen: Drobiſch . . —
   b) Modification der präſtabilirten Harmonie: Lotze 130
5. Die Wechſelwirkung 145

2
linen 24
C. Schiller
AG. 522
1893

N.B.

Leibnitz'

Monadologie.

Deutsch

mit einer Abhandlung über

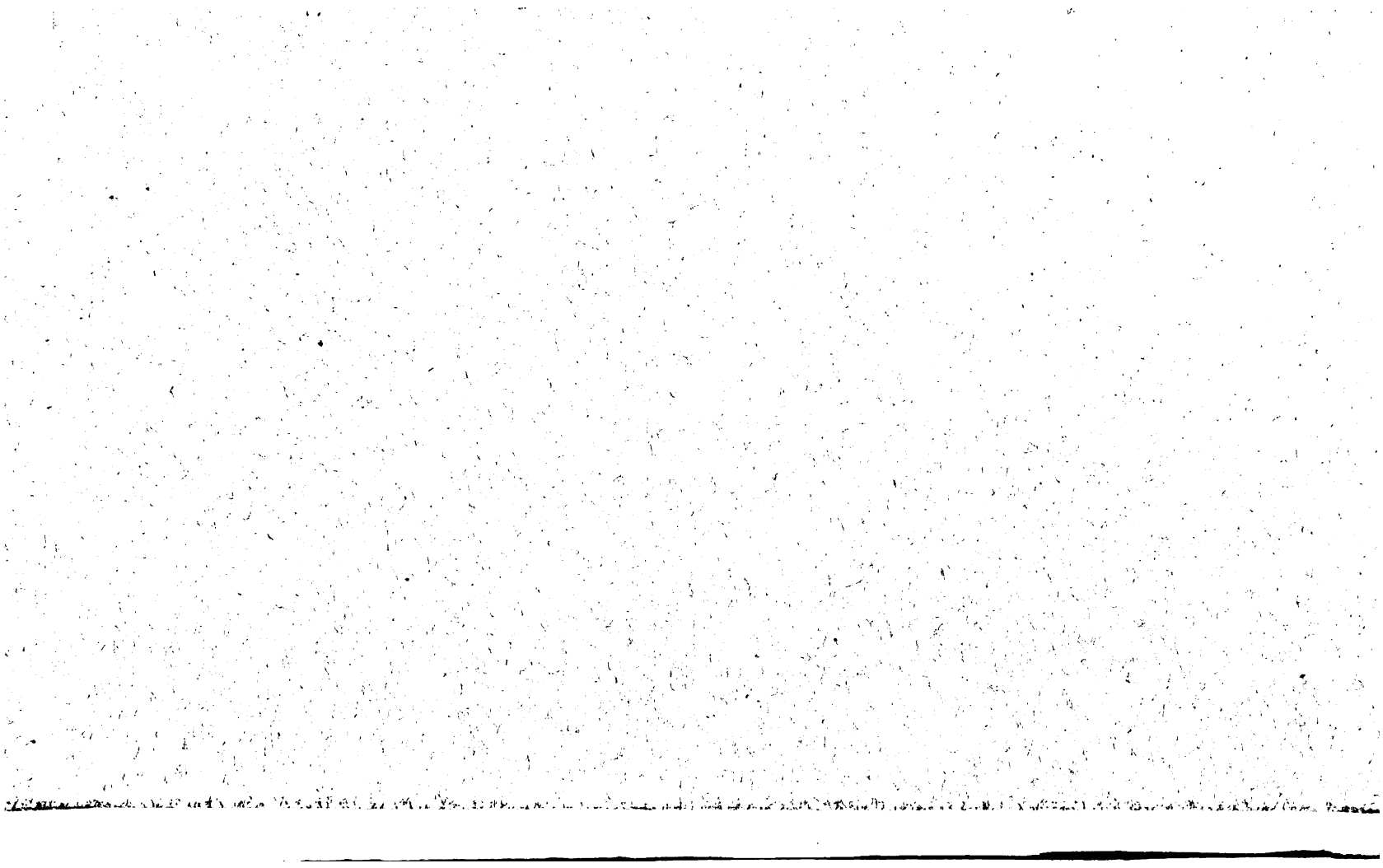
Leibnitz' und Herbart's Theorieen

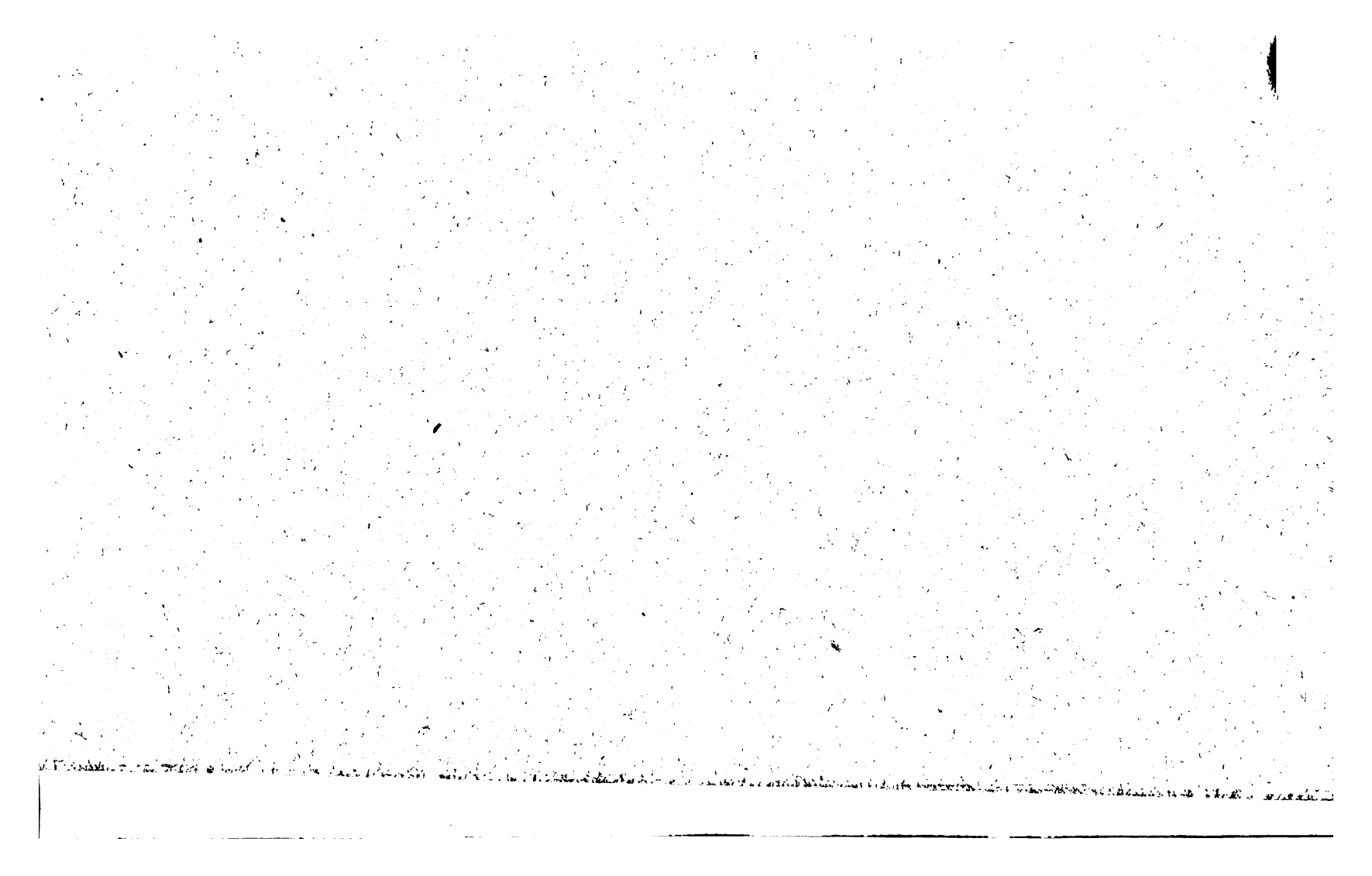
des

wirklichen Geschehens

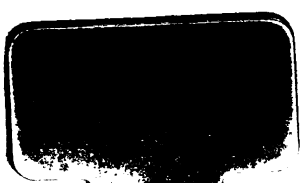
von

Dr. Robert Zimmermann.





Wien.

Braumüller und Seidel.

1847.